3 1761 04469 8975

Vo 3
29/9/23

L'ÉTUDE COMPARÉE

DES RELIGIONS

I

SON HISTOIRE DANS LE MONDE OCCIDENTAL

Sous presse, pour paraître en 1923 :

L'ÉTUDE COMPARÉE DES RELIGIONS

TOME II

SES MÉTHODES

Droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Copyright by Gabriel Beauchesne, 1922.

Dessiné par Desrudaux. Gravé à l'eau-forte par L. Pougnet. Terminé au burin par P. H. Trière.

FRONTISPICE.

L'ÉTUDE COMPARÉE

DES

RELIGIONS

Essai critique

par

H. PINARD de la BOULLAYE, S. J.

Professeur de Théologie

I

SON HISTOIRE

DANS LE MONDE OCCIDENTAL

187648.
21. 2. 24.

PARIS

GABRIEL BEAUCHESNE

Rue de Rennes, 117

—

MCMXXII

NIHIL OBSTAT.
Parisiis, die 14 Junii 1922.
J. V. Bainvel.

IMPRIMATUR.
Parisiis, die 16 Junii 1922.
G. Audollent.
v. g.

A MA MÈRE

PRÉFACE

I. — Le présent travail doit comprendre deux volumes : ce premier tome vise à exposer, non l'histoire des diverses religions ou celle de la Religion, mais l'histoire des études qui ont trait à la comparaison des différents cultes ; le second s'occupera des méthodes qui conviennent à ce genre de recherches. Le lecteur entrevoit sans peine quel rapport étroit les unit l'un à l'autre.

Si l'on pouvait, dès qu'on se préoccupe de constituer une science nouvelle, non seulement discerner la fin précise qu'elle doit poursuivre, mais encore comprendre de manière exacte la nature intime et les aspects complexes des objets qu'elle se propose d'étudier, prévoir toutes les difficultés pratiques auxquelles elle va se heurter et les moyens à prendre pour les surmonter, il conviendrait, dès l'abord, de déterminer avec le plus grand soin la méthode à suivre. Mais certaines de ces connaissances ne s'obtiennent qu'au terme du travail : elles en sont la récompense. Les autres ne se révèlent que petit à petit. On commence donc forcément par des conceptions plus ou moins justes ; on procède par voie de tâtonnements successifs : *fabricando fit faber*. Pour cette raison même, lorsque des générations de travailleurs se sont adonnés à une tâche commune, il est fort utile d'examiner les procédés qu'ils ont mis en œuvre et les corrections qu'il a fallu tour à tour leur apporter. Succès relatifs et échecs partiels sont également instructifs. Ces leçons de l'expérience, même à défaut des qualités exceptionnelles qui caractérisent souvent les initiateurs, peuvent assurer à leurs successeurs d'inappréciables avantages.

Dès longtemps, on a senti le besoin d'une pareille enquête, en ce qui concerne l'étude comparée des religions. C. Eckermann, en 1845, Chr. Petersen, en 1864, C. Werner, en 1871, le R. P. C. de Cara, S. J., en 1884, O. Gruppe, en 1887, l'abbé E. Hardy et Morris Jastrow, en 1901, le Rév. L. H. Jordan, en 1905, J. Réville, en 1907, le R. P. W.

SCHMIDT, S. V. D., en 1908-1910, et de nouveau O. GRUPPE, en 1921, s'y sont successivement appliqués[1]. « Une étude rétrospective de ce genre, disait J. RÉVILLE, est d'autant plus nécessaire qu'elle n'a pas été faite de façon complète et que vous en chercheriez vainement l'équivalent dans les livres[2]. » « L'histoire des systèmes et leur critique, écrivait de son côté M. HUBERT, en 1904, ont été faites et excellemment par O. GRUPPE... On peut concevoir une autre histoire de ces mêmes systèmes, qui n'en ferait plus la critique, devenue inutile, mais se bornerait à enregistrer ce que chacun d'eux a apporté de faits nouveaux, définitivement acquis, et d'indications fécondes pour les méthodes à venir; on y montrerait comment les méthodes adverses collaborent et comment la méthode comparative a survécu aux livres de [ses] inventeurs... On y verrait comment les découvertes et les progrès des sciences voisines, invention de la grammaire comparée, étude des *Vedas* et de la littérature sanscrite, résurrection du folk-lore et de la mythologie germanique, exhumation des textes mésopotamiens, constitution de l'ethnographie scientifique, et comment les diverses philosophies, allemandes, anglaises et françaises, de Hegel, de Spencer et de Comte, ont déterminé tour à tour l'énoncé des problèmes soumis à l'histoire des religions. Nous nous garderons bien d'entreprendre cette tâche, car il y faudrait un gros livre[3]. »

Ce « gros livre », le voici. Le texte que nous venons de transcrire ne nous l'a pas inspiré, mais il en définit bien l'objet et en excusera, nous l'espérons, les proportions. Elles sont d'autant plus considérables que, d'une part, il nous a paru impossible d'omettre simplement la réfutation des systèmes démodés (certaines condamnations auraient semblé trop lestes et les éloges donnés à d'autres conceptions moins justifiés) et que, d'autre part, nous avons jugé préférable de présenter séparément et de façon plus ordonnée les conclusions méthodologiques. Du moins avons-nous réduit à l'essentiel la critique des thèses périmées. Sur le second point, nous nous expliquerons plus loin.

Trop d'omissions et d'erreurs ont dû nous échapper, pour que nous présentions notre travail pour autre chose que pour un « essai ».

1. Voir la note bibliographique, *infra*, p. XV.

2. *Phases successives de l'histoire des religions*, in-16, Paris, Leroux, 1909, c. I, p. 40.

3. Introduction à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions* de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, gr. in-8°, Paris, Colin, 1904, p. IX. — Le jugement de J. RÉVILLE cité plus haut peut suffire à corriger ce qu'il y a d'excessif dans l'appréciation de M. HUBERT : « *excellemment* ». Quant au livre récent de M. O. GRUPPE, c'est une histoire très érudite de *l'exégèse mythologique*, surtout gréco-romaine, plutôt qu'une histoire de *l'étude comparée* ou de *l'histoire de toutes les religions;* voir p. XV, n. 11.

L'exposé des raisons qui nous ont porté à l'entreprendre fera du moins comprendre ce que nous aurions voulu réaliser.

II. — Les érudits que nous venons de citer n'ont donné qu'une attention fort restreinte à l'antiquité et au moyen âge. De là, dans leur esquisse historique, des lacunes qu'il était utile ou nécessaire de combler. Le problème de la multiplicité des cultes s'est en effet imposé à l'attention, de manière au moins aussi vive que de nos jours, à la fin du monde antique, surtout quand le Christianisme vint formuler ses prétentions intransigeantes à détenir seul et sans mélange d'erreur la Vérité ; puis, au XIIIe siècle, lorsque les deux grandes religions monothéistes, l'Islam et le Christianisme, après les luttes à main armée, entrèrent en conflit sur le terrain philosophique. A y bien regarder, certaines solutions et certaines méthodes, adoptées à ces diverses époques, diffèrent moins qu'on ne le pense de celles qui ont paru de nos jours. Négliger de les examiner, c'est donc se priver de leçons utiles et s'exposer à ne pas discerner le rythme qui ramène au cours des âges, avec des causes analogues, des effets plus ou moins identiques.

De plus, parmi ces mêmes auteurs, plusieurs et non des moindres paraissent estimer qu'ils ont satisfait à leur tâche d'historien, quand ils ont signalé dans les âges antérieurs les précurseurs ou les représentants des solutions auxquelles ils se rallient pour leur propre compte. Rédigée par des écrivains rationalistes ou théosophes, l'histoire de la *Science des religions* ou de l'*Histoire comparée des religions* devient une histoire de la thèse rationaliste ou théosophique. L'abus est manifeste. A l'encontre, et par scrupule de critique, nous avons cru devoir restituer leur place aux Pères de l'Église, aux docteurs scolastiques, aux traditionalistes protestants et catholiques du siècle dernier, quitte à signaler à l'occasion, chez eux comme chez tous autres, l'insuffisance de la documentation, les erreurs de méthode, l'apriorisme des conclusions.

Il nous a semblé enfin, comme d'ailleurs à plusieurs de nos devanciers, que, pour rendre intelligibles les tendances de chaque école, il convenait de rechercher les influences politiques, sociales, religieuses et surtout philosophiques qui ont provoqué leur apparition. Quand les méthodes apparaissent incorrectes, quand les solutions sont pourtant proposées de manière catégorique, il est clair en effet que les idées courantes ont commandé l'interprétation des faits : c'est dans les divers cénacles des théologiens et des philosophes que ces idées s'élaborent.

Sous le triple rapport que nous venons d'indiquer, nous nous

sommes donc efforcé de présenter une histoire de l'étude comparée des religions plus complète, plus impartiale et à quelques égards plus approfondie. Par ailleurs, nous sentant incompétent à élucider bien des faits intéressants que nos recherches nous ont amené à entrevoir en Orient et en Extrême-Orient, nous avons de propos délibéré réduit notre enquête au monde occidental.

III. — Ainsi délimitée, cette histoire pouvait être présentée de deux manières différentes : du point de vue philosophique ou du point de vue strictement empirique. Nous avons préféré ce dernier. Pour prévenir autant que possible diverses méprises, il peut être utile de nous en expliquer en quelques mots.

Écrire l'histoire d'un point de vue philosophique, c'est enchaîner les événements d'après leurs causes dernières, montrer en eux, selon l'occurrence, l'action des agents naturels et préternaturels, se prononcer sur la valeur relative ou absolue des conceptions et des institutions, et, dans le cas présent, prendre parti entre les diverses religions. Rien de plus légitime, à coup sûr. Ceux-là seuls y peuvent contredire qui jugent l'esprit humain incapable de parvenir en pareille matière à la Vérité. Mais cette manière de faire impose l'alternative de prouver au préalable la valeur des idées métaphysiques dont on s'inspire, ou de s'adresser uniquement à ceux qui partagent à cet égard vos convictions. Prêtre catholique, nous avons les nôtres (et l'étude que nous venons d'achever est loin de les avoir ébranlées); mais nous n'avons voulu ni assumer *ici* la tâche de les justifier, ni renoncer à entrer en rapport avec ceux qui sont d'un avis différent. Force nous était donc de nous en tenir au point de vue empirique.

En pareil cas, l'historien se borne à décrire les événements, leur succession et leurs causes phénoménales, individuelles ou générales, autant du moins qu'elles se laissent entrevoir dans l'évolution des institutions et des sociétés. Il doit avouer que son œuvre est *inachevée* (et *inachevable* dans les conditions qu'il a choisies), puisque systématiquement il s'est défendu de se prononcer sur l'action et même sur l'existence des causes transcendantes, comme l'âme spirituelle, les purs esprits, la Providence — pour pouvoir écrire : « J'ai tout dit », il faut pouvoir affirmer : « Je puis juger de tout; j'ai voulu le faire et je l'ai bien fait ». Pour la même raison, il doit s'interdire tout jugement métaphysique du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. Nous avons accepté toutes ces restrictions.

L'histoire ainsi conçue peut toutefois formuler au moins certaines appréciations sur la valeur des théories et des méthodes. Sans s'appuyer en effet sur aucune « philosophie particulière » ou

« système philosophique », elle peut juger la proportion qui existe entre les procédés adoptés et les solutions ou proposées ou escomptées, prononcer si telle théorie explique vraiment tous les faits observés, dénoncer l'intrusion des a priori et des postulats, estimer, d'un point de vue purement formel ou logique, la cohérence des solutions qu'elle rencontre... Qu'on appelle cela « philosophie », si l'on veut, pourvu qu'on reconnaisse que les sciences expérimentales, à ce compte, font de la philosophie chaque fois qu'elles critiquent leurs propres méthodes, leurs hypothèses et leurs conclusions, et que d'ailleurs, sans une telle critique, aucune d'elles ne peut même songer à se constituer en science.

On en conviendra : bien qu'elle renonce à dire le dernier mot sur toutes choses, l'histoire que nous nommons empirique ou phénoménale est en mesure de fournir déjà des contributions fort utiles.

A d'autres égards, elle sera plus sèche, car elle se voit interdites les synthèses grandioses, les interprétations transcendantes du passé, la haine, l'amour, les effusions du prosélytisme, qui supposent acquises les solutions dernières. Il lui reste seulement, pour soutenir l'attention, l'intérêt *humain,* que présentent la série des attitudes adoptées à l'égard du problème religieux et la série des crises plus ou moins profondes qui les ont provoquées ou suivies — puis l'intérêt *critique,* qui s'attache, pour les motifs indiqués plus haut, à tout exposé fidèle des tâtonnements de la science et à tout examen consciencieux des résultats successivement obtenus : c'est proprement celui que nous avons eu en vue.

Pour ce motif, nous avons cru devoir reprendre dans un tome spécial l'étude des méthodes qui conviennent à l'étude comparée des religions. Cette disposition ne va pas sans quelques inconvénients; mais elle nous offrait l'avantage de permettre une discussion plus approfondie, qui aurait coupé souvent de manière fastidieuse la relation des faits, de dégager plus nettement les suggestions utiles, d'ajouter librement nos réflexions personnelles, de grouper enfin et d'ordonner, selon leur importance respective, tous les procédés de travail dont l'étude comparée des religions peut tirer profit.

Ainsi l'étude qui fait l'objet de ce premier volume introduit l'étude méthodologique, réservée pour le second : elle la prépare et, dans notre pensée, la justifie. Dans le premier tome, nous avons caractérisé méthodes et théories; nous les avons appréciées sommairement, selon leur ordre d'apparition. Dans le second, nous avons voulu surtout faire œuvre positive : à la lumière du passé, nous avons tenté de codifier en quelque sorte les enseignements de l'expérience.

Le lecteur voit, dès lors, ce qu'il est en droit de chercher dans ces pages : des faits soigneusement décrits, comparés et reliés les uns aux autres, autant qu'il est possible sans faire appel aux explications métaphysiques; des théories résumées et critiquées, au point de vue de la logique et de la science positive. Il comprend aussi ce qu'il ne doit pas leur demander : des solutions définitives ou des jugements appuyés sur des raisons philosophiques ou théologiques. Ces solutions nous les proposerons peut-être dans un travail ultérieur. Ces critiques nous les avons réservées. En aucun cas, nous n'avons censuré une théorie ou une méthode, parce que nous la trouvions en opposition avec nos croyances, mais uniquement parce que nous pensions découvrir en elles une pétition de principe, une contradiction, l'indice d'un parti pris, ou quelque défaut de même ordre. Si nos critiques sont judicieuses et si nous avons réussi à les exprimer clairement, elles peuvent donc être agréées même par ceux qui professent une autre foi que la nôtre ou qui font profession de n'en adopter aucune. En élucidant des principes et des règles sur lesquels pussent s'accorder tous les travailleurs réfléchis, nous avons voulu servir la Science, sans travailler pour aucune Église, sinon en ce sens — rigoureusement exact, à notre avis — que la cause de Dieu tire profit de tout progrès véritable de la Science et que servir l'une, c'est toujours au fond servir l'autre. Si nous n'en n'étions convaincu, nous aurions été sans doute, comme tant d'autres, plus pressé d'aboutir et nous nous serions maintenu avec moins de rigueur dans l'attitude que nous avons définie plus haut.

A tels critiques, dont nous prévoyons les réflexions, nous osons demander de nous indiquer pourquoi ils jugent cette attitude impossible[1] ou en quoi nous ne lui aurions pas été fidèle.

En signant ce livre, nous avons ajouté à notre nom celui de jésuite et de professeur de théologie. Il nous paraissait loyal d'avertir, par là même, que nous ne développions pas ici toute notre pensée et de donner ainsi à entendre que nous serions contristé de voir attribuer une réserve, exigée selon nous « en saine méthode », à telle manière de voir fort éloignée de la nôtre, comme l'indifférentisme religieux, ou à certain concessionnisme sans dignité ni profit. *Habent confitentem reum.* Mais le coupable est impénitent et se soucierait fort peu d'accusations simplistes qu'il est aisé de retourner : le dogmatisme et

1. Comme, à tout le moins, la distinction des trois stades d'*observation*, de *classification* et de *spéculation* s'impose, selon nous, nous comptons revenir sur cette question, au début du second volume, et répondre à diverses critiques, formulées à ce sujet.

l'apriorisme ne sont le fait exclusif ni des croyants, ni des professeurs de théologie.

IV. — En quelques mots, voici quelles circonstances nous ont amené à publier ce livre et comment nous en avons combiné la rédaction.

La première idée en remonte aux études que nous dûmes faire, en l'année 1900, en vue d'un cours sur les institutions et la religion des Grecs. La question des analogies religieuses préoccupa dès lors notre pensée ; elle orienta un grand nombre de nos lectures.

En 1909, nous publiions deux articles, sur *Les infiltrations païennes dans le culte juif et dans le culte chrétien.* Notre enquête historique était dès lors assez avancée. En nous bornant à quelques indications sommaires, nous prévenions les lecteurs que nous nous proposions de revenir sur le sujet.

Depuis 1910, la préparation de notre enseignement habituel, le traité *De la vraie religion*, nous a naturellement obligé à élargir nos recherches sur les cultes non-chrétiens et sur les écoles de philosophie religieuse. Diverses publications sur des sujets connexes et quelques conférences qui nous étaient demandées, notamment aux deux premières sessions de la *Semaine d'ethnologie religieuse,* nous engageaient dans la même voie.

En 1914, Mgr Baudrillart nous invitait à traiter les mêmes questions dans la chaire d'histoire des religions fondée, dès 1880, à l'*Institut catholique* de Paris.

Le présent ouvrage offre au public la double série des conférences données à cette occasion : 1° histoire des études comparatives ; 2° leurs méthodes.

V. — Rien n'a été changé, quant à la substance, mais nous avons librement développé certaines parties, que nous avions dû présenter de manière trop succincte.

Malgré la surcharge de travail qu'impose une documentation précise, nous avons cru devoir appuyer le texte de références choisies. Le livre en devient plus pesant, la rédaction moins alerte, et nous nous exposons à voir critiquer un « vain étalage d'érudition ». Nous savons par contre combien cette manière de faire aide l'auteur lui-même à éviter les à-peu-près et quel intérêt les travailleurs attachent à ces notes, qui gênent par leur seule présence des lecteurs plus pressés... Ne pouvant satisfaire tout le monde, nous avons préféré à « l'élégance » l'utilité.

Pour rendre la lecture plus aisée, nous avons d'ailleurs rejeté au bas des pages les discussions plus techniques et, pour rendre ces notes elles-mêmes plus brèves, nous avons réduit les indications bibliogra-

phiques à l'essentiel, nous réservant de donner plus tard, dans un ouvrage spécial, si les circonstances s'y prêtent, une bibliographie plus ample, sur un plan tout nouveau.

Nous nous sommes aidé, au cours de ce travail, des auteurs cités plus haut. Nous avons lu ou parcouru leurs enquêtes; à toutes nous devons quelques renseignements, quelques indications bibliographiques, quelques suggestions. Nous avons compulsé aussi les bulletins critiques publiés par les revues qui s'occupent d'histoire des religions, de théologie ou d'exégèse biblique. Sans avoir lu (est-il besoin de le dire?) chacun des auteurs qu'il nous arrive de mentionner, nous avons cru pouvoir les signaler et même les qualifier, quand nous voyions s'accorder sur leur compte des critiques de nuances opposées et d'une autorité reconnue. Pour les écrivains de quelque importance, nous nous sommes fait une obligation de les étudier par nous-même.

Pareille tâche nous eût été simplement impossible, sans les ressources que nous offrait la riche bibliothèque du Scolasticat d'Enghien, sans la libéralité de nos Supérieurs et sans les faveurs qui nous ont été courtoisement accordées, au *British Museum,* par M. Sladen, surintendant, et par M. W. B. Squire, — à la *Bibliothèque Royale* de Bruxelles, par M. Paris, conservateur en chef. Nous tenons à exprimer à tous notre vive reconnaissance, comme aussi au R. P. Dutilleul, qui nous a grandement aidé dans la correction des épreuves, et à plusieurs amis, dont les avis nous ont permis de rectifier diverses erreurs.

L'œuvre est trop vaste et trop délicate malgré tout, pour être sans défauts; mais nous travaillerons à les éliminer, si l'on veut bien nous les signaler.

Dès maintenant, nous serions amplement payé de notre peine, si, en rétablissant quelques faits, en éclairant d'une manière plus vive certains principes de critique, en dissipant certains malentendus, en prévenant certains écarts de méthode, nous pouvions être utile à quelques travailleurs comme ceux dont l'intelligente attention a soutenu notre labeur à l'*Institut catholique* de Paris.

Scolasticat des jésuites français
Enghien (Belgique)
1er janvier 1922.

ENQUÊTES PRINCIPALES
SUR L'HISTOIRE DE L'ÉTUDE COMPARÉE DES RELIGIONS

---

1. C. Eckermann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte der vorzüglichsten Völker des Alterthums,* 4 tomes en 6 in-8°, Halle, Schwetschke, 1845-49, t. I, p. 1-28.
2. Chr. Petersen, Article *Griechische Mythologie,* dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyclopädie,* 1864, t. LXXXII, p. 2-72.
3. C. Werner, *Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums,* in-8°, Schaffhouse, 1871; 2e édit., Ratisbonne, Nationale Verlagsanstalt, s. d., p. 12-278.
4. C. de Cara, S. J., *Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni,* in-8°, Prato, Giachetti, 1884, c. viii-xx, p. 81-120.
5. O. Gruppe, *Die griechischen Culte und Mythen, in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen,* t. I (seul paru), grand in-8°, Leipzig, Teubner, 1887, p. 3-278, complété, pour l'époque récente, par ses bulletins critiques, dans *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft* (*cf. infra,* p. 305, note 3).
6. E. Hardy, *Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung,* dans *Archiv für Religionswissenschaft,* 1901, t. IV, p. 45-66, 97-135, 193-228.
7. M. Jastrow, *The Study of Religion,* petit in-8°, Londres, Scott, 1901, c. i, p. 1-57.
8. L. H. Jordan, *Comparative Religion; its genesis and growth,* in-8°, Édimbourg, Clark, 1905 — complété par *The Study of Religion in the Italian Universities...* avec la collaboration de B. Labanca, in-8°, Londres, Frowde, 1909; *The Study of Relig. in the German Univ.,* dans *Expository Times,* 1911, t. XXII, p. 198-201; 1912, t. XXIII, p. 136-39; *Comparative Religion : a survey of its recent literature* (1900-09), 2 fasc. in-8°, Édimbourg, 1906-10 (2e édit. augm., Londres, Milford, 1920); *Comparative Religion; its adjuncts and allies,* in-8°, Londres, Milford, 1915.
9. J. Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions,* in-16, Paris, Leroux, 1909.
10. W. Schmidt, S. V. D., *L'origine de l'idée de Dieu,* t. I (extrait de la revue *Anthropos*), in-4°, Vienne, Imprimerie des Méchitharistes, 1910; remanié et augmenté dans *Der Ursprung der Gottesidee,* grand in-8°, Munster-en-W., Aschendorff, 1912 — pour la seule période moderne.
11. O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte,* grand in-8°, Leipzig, Teubner, 1921.

GRAVURE DU FRONTISPICE

La gravure placée en tête de ce volume est une réduction, exécutée par les Établissements Dujardin, de celle que Ch. Fr. Dupuis avait choisie comme frontispice de son livre, *Origine de tous les cultes*, 3 in-4° et atlas in-4°, Paris, H. Agasse, an III [1795]. — Voir notre texte, § 112, p. 209 sq.

Comme il l'expliquait lui-même (t. IV, *Planches*, p. 5 et 6), elle résume sa théorie : le Soleil, « objet de tous les cultes », aurait été successivement adoré, selon le signe du zodiaque qui correspondait à l'équinoxe du printemps, d'abord sous le symbole du Taureau : de là « le Veau d'or des Hébreux, auquel est joint le Chandelier à sept branches, emblème des sept planètes... le bœuf Apis... le Taureau, père de la Nature, ouvrant l'œuf Orphique, d'où sortit le vaste Univers... enfin le Taureau immolé par Mithra » — puis sous le symbole du Bélier ou « Agneau céleste » : de là Jupiter-Ammon, portant des cornes de bélier... l'Agneau de l'Apocalypse, livre « dont personne n'avoit encore trouvé la clef »... avec les quatre animaux mystiques, « le Lion, le Bœuf ou Taureau, l'Ange ou l'homme du Verseau, et l'Aigle ou Vautour de la Lyre »... La Vierge céleste, ajoutait-il, est celle qui fut successivement « Isis, Thémis, Erigone, la mère du Christ, etc. ».

Nous reproduisons cette composition, parce qu'elle constitue un exemple typique des rêveries auxquelles peuvent conduire l'esprit de système et l'abus de l'allégorie, et parce que, dégagée du sens que lui donnait Dupuis, elle peut exprimer, avec un réel cachet artistique, en tête d'un livre consacré à l'étude comparée des religions, *le problème* que pose la multiplicité des cultes.

Une gravure assez semblable avait été placée par Fr. H. St. de L'Aulnaye en tête de son *Histoire générale et particulière des religions*, in-4°, Paris, Fournier, 1791. Elle traduisait pour lui ce fait, que « toutes les religions ont une origine commune... et se réduisent à une même théorie : le culte de la Nature et des Astres »; Explication du frontispice, p. 5.

Bressolles d'Auvillars a écrit, au sujet de cette dernière planche : « C'est le même frontispice qui servit ensuite au grand ouvrage de Dupuy : j'en ai la preuve sous les yeux »; *Bulletin du bouquiniste*, in-8°, Paris, Aubry, 1859, p. 219. L'assertion, croyons-nous, doit se prendre au sens large. Du moins, les deux gravures, dans les exemplaires que nous avons comparés, différant par de nombreux détails, ne peuvent-elles dériver du *même cliché*.

CHAPITRE PREMIER

L'ANTIQUITÉ JUSQU'A L'ÈRE CHRÉTIENNE

1. — Si l'on entend par *Science des religions* une discipline qui cherche à découvrir la parenté des diverses religions, les lois de leur évolution, puis, à un stade ultérieur d'étude, ce qu'il faut penser du divin et du culte qu'on lui rend, en employant à cette fin une comparaison méthodique des diverses religions, il faut avouer que cette science est toute récente. Science des religions et science du langage sont presque contemporaines : elles datent du siècle dernier.

Si l'on prend le mot science dans un sens large, comme désignant toute connaissance qui ne s'appuie ni sur la seule expérience individuelle, ni sur l'autorité pure, mais sur un enchaînement rigoureux de preuves, la *Science de la religion* trouve ses origines dans les efforts des premiers philosophes pour fournir une explication totale de l'univers, qu'ils aient abouti à reconnaître l'existence de la divinité et la nécessité d'un culte, ou qu'ils aient cru devoir nier l'une et l'autre.

Toute préoccupation scientifique mise à part, la simple *comparaison des religions* remonte beaucoup plus haut dans l'histoire. Elle a dû s'imposer à quelque degré, dès que des cultes distincts se sont trouvés côte à côte, dès qu'un voyageur sortant de sa bourgade (ou dès qu'un indigène mis en contact avec quelque voyageur) a pu constater des conceptions et des usages différents de ceux auxquels il était accoutumé. Quelle conduite tenir à leur égard? Pourquoi rester fidèle aux uns et se désintéresser des autres? Ces questions sont si naturelles et si graves, qu'il était impossible de ne pas leur donner une réponse. Si l'on pouvait encore en distraire sa pensée, en présence de civilisations trop grossières et méprisables, elles devenaient angoissantes, quand pareille diversité s'accusait chez des individus

dont la culture paraissait équivalente ou supérieure. Elles se posaient devant un public de plus en plus large, à mesure qu'augmentaient les relations et la fusion des peuples.

Les premiers essais de solution, comme les plus récents, ont leur intérêt pour le psychologue, l'historien et le philosophe. Exposer les uns et les autres, en suivant l'ordre des temps, est tout l'objet de ce premier volume[1]. Nous n'avons donc à retracer ici ni l'*histoire des diverses religions,* ni celle de la *critique religieuse,* depuis les premiers doutes qui s'élèvent au sujet des traditions, mythes et légendes, jusqu'aux recherches modernes sur les fondateurs de religions, leur vie, leur œuvre et leurs écrits; nous ne visons pas davantage à écrire une histoire de la *philosophie religieuse;* notre tâche est proprement d'esquisser l'*histoire de la comparaison des divers cultes,* dans le monde occidental, en l'éclairant, autant qu'il sera utile, par l'évolution parallèle des religions, des sciences historiques et de la philosophie religieuse.

2. — Ce premier chapitre s'occupera des temps les plus reculés.

Pour cette période les difficultés d'une telle étude sont extrêmes.

Dans une certaine mesure, il est vrai, les enquêtes poursuivies au XIXe siècle ont permis d'entrevoir ce qui a dû se passer à l'aurore des temps historiques. Les mythologies et les rituels de l'époque suivante (formés qu'ils sont d'éléments fort disparates), certaines légendes qui semblent imaginées tout exprès pour consacrer l'usurpation d'un dieu étranger sur des divinités locales (ou *vice versa*), la survivance de telle ou telle divinité commune dans une même famille de peuples, alors qu'auprès d'elle chaque nation a admis dans son panthéon d'autres personnages, dont certains paraissent originaires du dernier territoire où ce peuple a fixé son séjour, tous ces faits mettent sur la trace de multiples compromis entre les religions. Il reste toutefois difficile de déterminer le courant d'idées qui les a produits et plus difficile encore de leur assigner des dates précises.

La Grèce, du moins, au dernier millénaire qui précède l'ère chrétienne, présente un terrain d'observation plus favorable. Nous allons concentrer sur elle notre attention.

Aussi bien l'intérêt de ce champ d'étude est-il considérable. Nous y rencontrons un génie plus clair, plus soucieux de logique, plus humain. Si l'art religieux de ces régions, jamais ou peu s'en faut, ne s'est complu aux idoles grossières de l'Inde, aux dragons grimaçants de la Chine, aux animaux hybrides de l'Égypte, au maquillage et à

1. Voir Préface, p. VII sq.

l'accoutrement étrange des divinités mexicaines, ce ne peut être l'effet du hasard. Chaque peuple, s'il ne crée proprement ses dieux, les imagine et les représente à son goût et à son image. Celui qui les a conçus comme des types plus accomplis de la force et de la beauté humaines a pu, même en cela, dégrader la nature divine et errer du tout au tout, mais puisqu'il est manifestement des aberrations qu'il s'est interdites, les excentricités ou les incohérences des cultes voisins ont dû plus vivement émouvoir sa pensée et l'inciter plus tôt et plus souvent à ces comparaisons de culte à culte qui constituent la première ébauche d'une science comparée des religions.

En examinant, dans un premier chapitre, l'évolution de la pensée gréco-romaine jusqu'à l'apparition du Christianisme, nous pourrons distinguer trois phases principales, dont il serait aisé, semble-t-il, de retrouver ailleurs l'équivalent, à condition de les concevoir comme assez imprécises pour se compénétrer souvent, comme assez élastiques pour n'exiger aucune durée uniforme.

Pendant une première période, *mythologique* ou *mythopoétique*[1], légendes et rites fleurissent sans ordre. Tout au plus, lorsqu'elle touche à sa fin, à l'époque où paraissent soit les grandes épopées, soit les théogonies, cherche-t-on, de manière souvent fort arbitraire, à fondre et à harmoniser les croyances.

Pendant la *période philosophique,* la réflexion s'affirme par des spéculations plus hardies et souvent plus profondes.

Pendant la roisième, que nous pouvons nommer *pragmatique,* l'esprit en vient à douter de lui-même ; il s'applique de préférence à l'étude du devoir moral et adopte, à l'égard des grands problèmes (origine du monde, nature du divin, révélation surnaturelle), une attitude qui va de la foi aveugle (ou fidéisme) au scepticisme absolu.

Art. I. — *PÉRIODE MYTHOPOÉTIQUE*

§. 3. — Premiers contacts des cultes et premières comparaisons. — §. 4. Syncrétisme plutôt inconscient des antiques théogonies.

3. — La première période, disions-nous, est celle de la liberté et de l'arbitraire.

En l'absence de monarchies puissantes et de sacerdoces fortement constitués, on peut en effet se représenter comment se sont progressivement transformées les traditions de petits groupes sociaux, primi-

1. *Mythopoiéique*, disent quelques auteurs, à la suite de Grote. Le terme a l'avantage de prévenir une confusion possible entre *période mythique* et *époque où se forment les mythes ;* mais il est bien barbare.

tivement isolés et indépendants. L'imagination se donnait carrière, non qu'elle créât de toutes pièces mythes et légendes, mais en ce sens que, dans l'explication des faits, des rites traditionnels, des particularités géologiques, des noms étranges qui désignaient hommes, lieux et choses, la vraisemblance tenait lieu de raison. La manière plus ou moins ingénieuse, plus ou moins flatteuse à l'amour-propre dont les solutions proposées satisfaisaient, selon l'occurrence, le goût des populations naïves pour le merveilleux et leur désir de connaître les motifs de leurs antiques usages, l'origine de leur race, les événements singuliers de leur histoire, les accréditaient les uns après les autres, ou plutôt les uns à côté des autres... Les relations plus ou moins fréquentes de peuplades apparentées, en procurant l'occasion de rapprocher ces opinions, devaient bien, de temps à autre, amener à constater leurs divergences et inviter à les mettre d'accord. Mais on sait combien, même au sein de nos populations modernes, le souci de pourvoir aux intérêts matériels et d'augmenter son avoir, bref, la nécessité de vivre et le désir de mener une vie commode réduisent ou supplantent le besoin de réfléchir. Aussi bien tenait-on probablement ces solutions diverses pour plausibles, plutôt qu'intangibles, ou pour une science délicate, réservée aux anciens, aux devins et aux sages. Quelques conceptions essentielles, généralement admises, suffisaient à maintenir parmi les gens de même race une certaine uniformité.

Les relations commerciales, les migrations successives, les guerres, les mariages conclus avec des étrangers amenèrent soit l'adoption de légendes ou de rites séduisants, soit des concessions réciproques, soit des contaminations inévitables. Comment se justifiaient-elles aux yeux de la raison? — Dans l'état présent de nos recherches, il semble plus prudent d'estimer que longtemps elles restèrent sans justification précise. L'incertitude commune à toutes ces opinions, la crainte révérentielle de divinités qui pouvaient faire valoir des titres tout aussi vraisemblables que ceux des dieux indigènes suffisaient à exiger la tolérance. L'intransigeance suppose des convictions fermes; or, dans la plupart des cas à tout le moins, « on ne savait rien »[1].

4. — Plus tard, lorsque l'on eut oublié, en Grèce, la provenance phénicienne ou arcadienne de certaines divinités — en Italie, le caractère étrusque — dans l'Inde, l'origine non aryenne ou védique, mais hindoue de telle ou telle autre, des imaginations plus auda-

1. C'est la conclusion à laquelle arrivait, au terme de son enquête sur les religions mexicaines, Bernardino de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, traduction D. Jourdanet, in-4°, Paris, 1880, l. III, c. I, p. 201.

cieuses osèrent décrire ce que tous ignoraient. De là sont nées, dans les diverses mythologies, les *théogonies* ou histoires des générations divines.

Pour comprendre la mentalité qui règne en Grèce, à cette époque, il suffit d'observer les divergences notables qui séparent les généalogies d'Homère, au Xe siècle, de celles d'Hésiode, au IXe siècle, de Phérécyde de Syros, d'Épiménide de Crète, d'Acusilaos et des Orphiques au VIe siècle. Les libertés que prend, à l'égard de ses devanciers les plus illustres, chacun de ces auteurs supposent, au lieu d'une orthodoxie constituée, une large part d'incertitude. L'origine des dieux et l'explication de leurs relations apparaissent comme un thème poétique, de haut intérêt, puisqu'on s'en occupe avec insistance, mais abandonné pour une large part aux hypothèses individuelles, puisque chaque penseur peut exposer ses vues personnelles ou s'inspirer d'opinions étrangères, sans craindre de heurter la foi commune.

Le but du rédacteur semble être d'expliquer une situation de fait : il s'efforce de montrer comment mérite le premier rang soit le dieu du peuple conquérant qui a supplanté les divinités autochtones, comme Zeus dans le monde grec, soit la divinité nouvelle à qui vont de son temps (ou du moins dans le groupe religieux auquel il se rattache) les faveurs des fidèles, comme Marduck à Babylone, comme Dionysos Zagreus chez les Orphiques. L'orgueil de race y trouve son compte, puisque la divinité nationale est glorifiée; la superstition est satisfaite, puisqu'on fait à chacun sa part.

L'intérêt de ces premières spéculations serait considérable, pour l'histoire des études comparatives, si nous pouvions être fixés sur deux points.

En premier lieu, l'auteur savait-il ou du moins soupçonnait-il qu'il amalgamait des traditions de provenance fort diverse et qu'il établissait une hiérarchie entre des dieux originairement étrangers les uns aux autres? — En pareil cas, ces théogonies nous apparaîtraient comme un premier effort pour combiner des religions exotiques, bref, comme les premiers exemples de *syncrétisme* religieux. Mais il est plus probable qu'il ignorait l'origine précise des divinités dont il dressait l'état civil, sinon il eût expliqué tant bien que mal pourquoi tel dieu plutôt que tel autre avait régné sur telle région. Son syncrétisme est plutôt inconscient.

En second lieu, s'est-il élevé à la conception d'un dieu unique, maître universel des peuples, quels que soient leurs cultes, et si transcendant, que les autres dieux dussent être considérés soit comme des émanations de sa substance, soit comme des créatures privilégiées

mais subordonnées, soit comme des personnifications de ses multiples perfections? — S'il en était ainsi, affirmer l'existence de ce monarque serait implicitement déclarer que les dieux des autres religions ne sont rien, ou du moins rien d'autre que ses chargés d'affaires ou des représentations équivalentes d'une même divinité.

Mais la Grèce du moins ne nous offre rien de tel : l'horizon religieux de nos poètes paraît assez borné; ils ignorent, semble-t-il, la multiplicité des cultes qui se partagent le reste de la terre et leurs réflexions philosophiques ne les portent point si haut. Le *Zeus* d'Homère n'est pas un être personnel de qui la Terre et l'Amour, Gaea et Éros soient dépendants. Ces dieux apparaissent après lui, sans rapport précis de filiation ou de sujétion [1]. On ne peut davantage prêter une telle conception aux Orphiques [2].

Et pourtant, sans vouloir, en interprétant allégoriquement ces vieux poètes, prêter un sens philosophique profond à chacune de leurs fictions, il est juste de constater que les plus récents au moins se sont déjà engagés sur la voie qui mène à ces réductions. En effet, à mesure que l'esprit s'élève à concevoir des causes plus abstraites, il devient capable de ramener à une unité plus stricte les idées ou les images dont se nourrit sa pensée. Porté à multiplier à l'infini les génies et les dieux, tant qu'il considère chaque être ou chaque force de l'univers comme une réalité distincte de toute autre, il est au contraire amené à diminuer leur nombre, dès qu'il peut les classer de quelque manière en genres et en espèces, concevoir des lois qui les régissent et l'ordre général qui les réunit. Or les noms abstraits donnés aux épouses de Zeus, par Hésiode, *Métis,* la Sagesse, *Thémis,* la Justice, son assertion que Zeus a enfermé *Métis* dans ses propres entrailles, accusent nettement cette tendance. « Laisser entendre que le dieu suprême qui mène le monde, s'est, dès l'origine de son pouvoir, assimilé la sagesse, qu'il a fait entrer cette sagesse dans sa propre substance, n'est-ce pas un curieux essai d'abstraction théologique »? [3]

1. Decharme. *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, in-8°, Paris, Alph. Picard, 1904, l. I, c. I, p. 7 sq.

2. Si l'on peut leur attribuer le vers connu,

Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται,

il serait illégitime de l'entendre au sens du panthéisme naturaliste, comme si Zeus était la substance des choses. Tout au plus peut-on y reconnaître, avec une certaine unité de l'élément divin, l'expression de son universel pouvoir. — Voir Zeller, *Philos. der Griech.*[6], p. I, sect. I, p. 61 sq. — Le même auteur prouve que le fragment des Διαθῆκαι, « Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι », ne peut être attribué à l'époque d'Onomacrite (sous les Pisistratides), *ibid.*, p. 67.

3. Decharme, *op. cit.*, p. 21.

Et le dieu qui s'est incorporé la sagesse, ajouterons-nous, ne cesse-t-il pas d'être un dieu local, national, pour être un dieu souverain, à l'exclusion des dieux divers dont le poète a pu entendre parler? Dire comme PHÉRÉCYDE que *Zeus* et *Chronos* et *Chthonia* étaient éternellement, n'est-ce pas aussi, en cessant de faire de Chronos le père de Zeus, donner à entendre que toutes choses sont nées du temps, d'un principe actif, Zeus, et d'une matière éternelle aussi, Chthonia? [1]

Aussi bien PHÉRÉCYDE, ÉPIMÉNIDE et ACUSILAOS appartiennent-ils déjà aux premiers âges de la période *philosophique*.

Art. II. — *PÉRIODE PHILOSOPHIQUE*

§. 5. Ses causes. — §. 6. Érudits et mythographes : Hérodote; son assimilation des dieux grecs aux dieux égyptiens. — §. 7. Premiers philosophes : Ioniens; — §. 8. Pythagoriciens : innovations spéculatives et respect des rites traditionnels; — §. 9. Éléates et atomistes : critique de l'anthropomorphisme; relativisme dans les religions. — §. 10. Sophistes : le scepticisme religieux et la thèse de la barbarie primitive. — §. 11. Platon et Aristote : critique de l'athéisme et appel au consentement universel; critique de la mythologie et appel aux traditions plus pures de l'antiquité.

5. — Avant d'étudier les conceptions de cette époque, il convient de rappeler quelles causes ont pu déterminer une orientation nouvelle des esprits.

La plus intime, à coup sûr, est le caractère propre du génie grec, car nulle expérience ne profite à qui n'éprouve ni curiosité intellectuelle, ni souci de logique.

On peut signaler en outre les influences suivantes.

Ce sont d'abord les conditions exceptionnelles du monde grec et l'évolution de ses institutions politiques.

1. ARISTOTE loue PHÉRÉCYDE d'avoir le premier enseigné que le principe de toutes choses, τὸ πρῶτον, est la souveraine perfection, ἄριστον; *Métaphys.*, l. XII, 1091 b; édit. W. CHRIST, Leipzig, Teubner, 1906, p. 309. C'est en effet sur l'antériorité du parfait, que le Stagirite basera toute sa théodicée.

Le gnostique ISIDORE, fils de BASILIDE (dans CLÉMENT d'Alex., *Strom.* l. VI, c. VI, édition de STAEHLIN (*GCS*), t. II, p. 459), prétend que PHÉRÉCYDE s'aida de la « *Prophétie de Cham* », livre apocryphe, d'inspiration persane (voir *Recognit. Clement.*, l. IV, c. XXVII, *PG*, t. I, col. 1326, notes 7 et 8). HÉSYCHIUS et SUIDAS (Φερεκίδης) rapportent qu'il utilisa des ouvrages phéniciens; JOSÈPHE (*Contre Apion*, l. I, c. II), que, comme THALÈS et PYTHAGORE, il s'instruisit près des Chaldéens et des Égyptiens... Ces indications paraissent sans autorité. Voir ZELLER, *Philos. der Griechen*[6], p. I, sect. I, p. 102 sq.; DECHARME, *Critique des traditions*, p. 26 sq.

Pour la théogonie des Orphiques, enveloppée encore de tant d'obscurité, on trouvera chez ces deux auteurs une bibliographie et la discussion des diverses opinions; ZELLER, p. 122 sq.; DECHARME, p. 30 sq.; cf. O. GRUPPE, *Die griech. Culte und Mythen*, t. I, Leipzig, Teubner, 1887, §. 47, p. 612-75; sur la chronologie des différents textes, voir une note sommaire de A. DIÈS, *Le cycle mystique*, in-8°, Paris, Alcan, 1909, p. 52, n. 3.

Comme l'absence de certaines ressources naturelles, la privation de fer par exemple, retarde la civilisation matérielle, certaines conditions sociales, comme la vie nomade, enrayent à la fois la civilisation matérielle et la culture intellectuelle. L'une et l'autre, pour se développer, exigent le souci du bien-être qu'amène la vie sédentaire, la spécialisation du travail, réalisable seulement au sein d'une population nombreuse, l'indépendance au moins relative des besoins immédiats, qui permet aux « inutiles », comme les nomment les gens « pratiques », de consacrer leur « docte oisiveté » à des études désintéressées. La Grèce et ses colonies florissantes de Thrace, d'Ionie, d'Italie et de Sicile furent à cet égard privilégiées. Douceur du climat, richesses du sol, extension du commerce, qui la mit en rapport avec des peuples multiples, révolutions sociales même, qui amenèrent d'abord les « tyrans » à chercher un appui en des hommes éminents sortis de la plèbe, puis déterminèrent la constitution d'une démocratie modérée, favorable aux initiatives individuelles, tout la servit à souhait.

A une époque tardive, les Égyptiens se vantèrent d'avoir fait l'éducation religieuse et philosophique de la Grèce et les Grecs eux-mêmes proclamèrent sans fausse honte que leurs grands hommes, Pythagore, Démocrite, Platon avaient puisé dans le monde oriental le meilleur de leurs spéculations. Ils s'imaginèrent, semble-t-il, expliquer ainsi de manière fort simple, l'origine des théories nouvelles et augmenter leur crédit, en les rattachant en particulier à cette Égypte, dont les annales remontaient si haut et dont la science astronomique — c'était pour quelques-uns une partie essentielle de la « Philosophie » — leur apparaissait si remarquable.

Pareilles dépendances seraient pour l'histoire religieuse d'un grand intérêt, si elles étaient dûment prouvées; mais les témoins qui les affirment sont ou trop récents, ou suspects, comme les prêtres égyptiens, ou, comme Hérodote, guidés par des conjectures personnelles plutôt qu'appuyés sur des traditions fermes et des documents certains. Par ailleurs, le développement de la philosophie grecque apparaît trop homogène, pour venir d'une source étrangère, trop opposé aux mythes et aux rites religieux, pour avoir puisé son inspiration dans les sanctuaires[1].

1. Au surplus, comme l'observe Zeller, « pour aucun des peuples asiatiques avec lesquels les Grecs sont entrés en contact, il n'est historiquement démontré, ni même établi avec vraisemblance, qu'il ait possédé une science philosophique. Nous rencontrons, il est vrai, chez eux certaines conceptions théologiques et cosmologiques, mais, dans la mesure où elles paraissent remonter réellement à des temps antiques, elles sont si grossières

A défaut d'emprunts directs, la connaissance croissante des religions étrangères suffit à expliquer, au moins pour une part, l'évolution de la Grèce.

Dès longtemps, ses navigateurs avaient pu signaler les rites singuliers de la Thrace, de l'Asie Mineure, de la Phénicie et de l'Égypte. Bientôt, de nombreux écrivains entreprirent de compiler les mythes et de décrire les usages religieux observés au cours de leurs pérégrinations : ainsi font entre autres, dès le VIe siècle, Hécatée de Milet, au Ve, Charon de Lampsaque, Xanthos de Lydie, Hellanicos de Lesbos, Hérodote, « le père de l'histoire », et un peu plus tard Ctésias de Cnide[1].

Dès le VIe siècle d'ailleurs, et peut-être plus tôt, un contact plus intime s'était établi. Les cultes de Thrace et de Phrygie, spécialement ceux de Cabires et de Dionysos Zagreus, avaient fait des adeptes parmi les Grecs. Leur caractère plus sombre, leurs rites orgiastiques, si choquants aux yeux d'un peuple soucieux d'harmonie et de dignité, posèrent de manière plus troublante le problème de la vérité religieuse[2].

Enfin, au sein de la religion nationale, des causes plus profondes accentuaient le malaise et provoquaient la méditation.

En effet, à défaut même de toute réflexion méthodique, principes spéculatifs et principes pratiques dévident peu à peu leurs conséquences. Ainsi, d'une part, le supranaturalisme des populations naïves, qui refuse presque toute influence aux agents naturels pour l'attribuer à des esprits, des démons ou des dieux, la superstition, qui multiplie en dehors de toute raison plausible les époques et les signes néfastes, aboutissent-ils, sous la pression des foules, incapables de raisonner autrement que par analogie, à encercler l'activité dans des restrictions plus étroites et la pensée dans des incohérences plus

et si extravagantes, qu'à peine pouvaient-elles fournir aux Grecs une seule invitation à la spéculation philosophique que leurs mythes traditionnels ne leur eussent tout aussi bien procurée »; *Philos. der Griech.*[6], p. I, sect. I, p. 40 sq.

Sur Pythagore, voir toutefois *infra*, p. 14, note 6.

1. D'autres, vers le même temps, dans un champ d'observation plus restreint, recueillent les légendes locales, et publient des généalogies dont les divergences doivent provoquer des réflexions analogues. Il suffira de citer, pour le VIe siècle, Cadmos de Milet et Acusilaos, pour le Ve, Phérécyde de Leros. Les fragments de leurs ouvrages ont été réunis par C. Mueller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, 4 in-4°, Paris, Didot, 1841 sq. — On trouvera sur chacun d'eux, une étude sommaire dans Croiset, *Histoire de la littérat. grecque*, in-8°, Paris, 1890, t. II, p. 535 sq., plus érudite, dans Pauly-Wissowa, *RECAW*[2], aux articles consacrés à chaque nom.

2. Les *Bacchantes* d'Euripide correspondent sans doute à une sorte de crise de conscience, provoquée par l'introduction des mystères dionysiaques.

palpables. D'autre part, la licence, qui s'introduit si facilement dans le culte (parce que les instincts les plus bas ressaisissent l'homme à chaque instant et se couvrent volontiers des apparences d'un mysticisme qui les innocente) corrompt progressivement le rituel : la légèreté et la grivoiserie une fois admises, comme dans les propos qu'on se renvoyait au retour d'Éleusis, sur le pont du Céphise, ou dans les drames qui représentaient sur la scène les aventures des dieux, l'obscénité une fois tolérée, comme dans les prostitutions sacrées des Sémites ou dans les phallophories de l'Égypte et de la Grèce, font valoir des exigences de plus en plus répugnantes. Ainsi la religion des masses dégénère-t-elle par degré, alors même que l'esprit philosophique et le sens moral s'affinent chez une élite de penseurs[1].

Le remède à pareil état de choses eût été relativement facile, si les sacerdoces antiques eussent été les gardiens d'une éthique et d'un dogme définis, si bien qu'en se rapprochant de ses prêtres, en entrant plus avant dans le sanctuaire, le fidèle eût pu trouver la solution de ses doutes et être amené à distinguer entre des excroissances dogmatiques ou rituelles condamnables et quelque doctrine digne de s'imposer à sa pensée. Mais le paganisme ne posséda rien de tel. De plus en plus en effet, on s'accorde à reconnaître, exception faite pour les Hébreux, que la science, du moins la science proprement théologique, n'est nulle part sortie des temples[2]. Les plus vantés eux-mêmes, en dehors de leur liturgie méticuleuse et de quelques récits fabuleux, propres (ou peu s'en faut) au sol qui les portait, ne livraient aucun enseignement ferme sur la nature des dieux, leur origine, leurs prescriptions morales. De ce chef, ils se trouvaient condamnés à un formalisme extrême, destiné à croître avec la routine des ans, incapable de satisfaire indéfiniment les âmes. Si celles-ci, comme elles le tentèrent surtout à partir du VIe siècle, essayaient

1. Ces considérations sont absolument indépendantes de la thèse dite de la *dégénérescence*. On ne prétend pas que les cultes ethniques sont déchus d'un idéal absolu, dû à une *révélation primitive*. On constate que l'action des foules, quel que soit le point de départ de ces cultes, tend à développer les germes morbides qu'ils recélaient à leur naissance ou qu'ils ont admis au cours de leur évolution.

2. C. O. Mueller (renvoyant à Guigniaut et à Maury), *Prolegomena zu einer wissensch. Mythologie*, in-8°, Gottingue, 1825, p. 255 sq.; F. Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, in-8°, t. I, Paris, 1864, p. 420 sq. — « *Wo keine Hierarchie ist*, observe E. Zeller, à propos des Grecs, *da ist eine Dogmatik als allgemeines Glaubensgesetz zum voraus unmöglich, denn es sind keine Organe zu ihrer Ausbildung und Behauptung vorhanden* »; *Philos. der Griechen*[6], p. I, sect. I; p. 59. « *Auch von den Mysterien sagt kein glaubwürdiger Zeuge, dass sie zur Belehrung der Teilnehmer bestimmt waren* »; *ibid.*, p. 63.

de calmer leur inquiétude religieuse, en recourant à des rites étrangers qui promettaient quelque bénéfice appréciable outre-tombe, ce cumul d'initiations ne pouvait à quelques égards qu'augmenter leur désarroi. Chercher ailleurs, c'était confesser l'insuffisance des institutions nationales, s'exposer à constater dans les cultes exotiques les mêmes insuffisances, s'obliger à la tâche ardue de mettre d'accord des pratiques et des mythes disparates.

On peut distinguer, à cette époque, selon le genre d'études auxquelles ils s'appliquent, deux groupes d'écrivains, les érudits (mythographes, « logographes », plus qu'historiens au sens strict du mot), et les philosophes.

6. — Dans le premier se distinguent Xanthos de Lydie, Hécatée de Milet et surtout Hérodote.

Déjà les deux premiers apportaient dans le récit des légendes un souci plus grand de la vraisemblance[1]. Ils relevaient les indices divers qui permettaient, en précisant les relations entre les peuples, d'entrevoir les rapports de leurs religions[2].

Hérodote, qui s'inspire de l'un et de l'autre, eut une influence plus considérable, soit par les conférences où il exposa le résultat de ses nombreux voyages, soit par le livre où il les publia en les complétant[3].

Il se risquait à affirmer, devant un public fier de sa culture, que certains cultes grecs étaient dérivés des Barbares; bien plus, il exaltait la science de l'Égypte, révélait l'antiquité de ses traditions, osait prétendre que les Pélasges avaient appris d'elle, à une époque tardive, les noms des dieux, et les avaient transmis aux Grecs[4].

En conséquence, il ne craignait pas d'admettre certaines distinctions, nouvelles, ce semble, et propres à troubler quelque peu l'opinion commune. « Ces recherches, disait-il entre autres choses, établissent clairement qu'Hercule est un dieu ancien. Aussi les Grecs qui ont

1. « J'écris ces choses, disait Hécatée, selon qu'elles me paraissent vraies; car les récits des Grecs sont divergents et, comme il me semble, ridicules, πολλοί τε καὶ γελοῖοι »; *Généalogies*, l. I; cf. C. Mueller, *Fragm. hist. Graec.*, t. I, fr. 332, p. 25. — Sur les procédés critiques d'Hécatée, F. Jacoby, *RECAW*², t. VII, p. 2738 sq.

2. C. Mueller, *op. cit.*, p. IX sq., XX sq.; M. Croiset, *Hist. de la litt. grecque*, t. II, p. 541 sq.; surtout F. Jacoby, *RECAW*², t. VII, p. 2738 sq. — Hécatée émettait en particulier cette opinion que la Grèce, avant l'arrivée des Hellènes, avait été peuplée par des Barbares.

3. Sur ses voyages, F. Jacoby, *RECAW*², Suppléin. II, p. 247 sq.; sur ses conférences, *ibid.*, p. 330 sq.; sur sa dépendance à l'égard d'Hécatée, *ibid.*, t. VII, p. 2676 sq. (§. 6 sq.), p. 2726 sq. (§. 15 sq.).

4. *Histoires*, l. II, c. LII sq.; cf. XLIII, CXLVI.

élevé deux temples à Hercule, me paraissent avoir agi très sagement. Ils offrent à l'un, qu'ils ont surnommé *Olympien*, des sacrifices, comme à un immortel, et font à l'autre des offrandes funèbres, comme à un héros[1] ». En suivant cet exemple, on devait compter plusieurs Minerve, plusieurs Bacchus et même plusieurs Jupiter.

Loin de pousser jusque-là ces dissociations, qu'aurait exigées souvent l'opposition irréductible des traditions, HÉRODOTE se sentait au contraire porté à identifier aussi souvent que possible les divinités helléniques aux divinités égyptiennes[2].

Ce fait doit retenir l'attention, car il présente un des premiers exemples de syncrétisme. Tantôt l'auteur appuie ses rapprochements sur des raisons positives (dépendance des races, relations des peuples, étymologies, d'ailleurs fort incorrectes) : ce sont là procédés qui relèvent de la méthode historique et que perfectionnera le XIXe siècle. Tantôt, il se fonde sur l'analogie des attributions : c'est le procédé superficiel, qu'adopteront de préférence les syncrétistes de tous les temps[3].

En somme, l'horizon d'HÉRODOTE s'est élargi; son sens critique s'est affiné, mais en présence de ces cultes multiples, il a gardé sa foi polythéiste. Il témoigne de scrupules religieux; il croit[4].

Toutefois les faits qu'il a révélés, les solutions qu'il a esquissées semblent avoir hâté la dissolution des convictions populaires. Il les a ébranlées, en soulignant l'invraisemblance de certaines légendes, en montrant dans les divers pays tant de traditions divergentes, en accordant sa préférence aux solutions de l'Égypte, en admettant que certains héros avaient pu emprunter leur nom et, ce semble, leur culte à des divinités supérieures[5].

1. L. II, c. XLIII, CXLVI.

2. « Il assimile Amon à Zeus, l. II, c. XLII, LV; cf. XXIX, XXXII, LVI, LXXXIII, CXLIII, Neith à Athéna, l. II, c. XXVIII, LIX, LXXXIII, CLXX... Horos à Apollon, l. II, c. CLVI, la déesse de Boubaste à Artémis, l. II, c. CXXXVII, CLVI. — Il rapproche encore Héphaestos de Phtah, l. II, c. III, XCIX, CI, CVIII... Arès du dieu de Paprémis, l. II, c. LXIII, Pan du dieu-bouc de Mendès, l. II, c. XLVI, Épaphos d'Hapi, l. II, c. CLIII; l. III, c. XXVIII et, devançant une interprétation des mythologues modernes, il reconnaît Hélène dans l'Aphrodite étrangère qui avait un sanctuaire à Memphis, l. II, c. CXII »; DECHARME, *op. cit.*, p. 77.

3. DECHARME, *op cit.*, p. 79 sq.

4. Les opinions principales sur la mentalité d'HÉRODOTE sont discutées par JACOBY, *RECAW*², Supplém. II, p. 479 sq.; cf. CROISET, *Hist. de la litt. grecque*, t. II, p. 595 sq.

5. L. II, c. CXLIV-CXLVII. — Rapprocher de ces textes les assertions de DIODORE de Sicile, l. I, c. XII, n. 10; c. XIII, n. 1 sq. (dérivées vraisemblablement d'HÉCATÉE d'Abdère), et celles d'ÉVHÉMÈRE; voir plus loin, p. 33 sq.

7. — Les philosophes, de leur côté, abordaient les mêmes problèmes avec des préoccupations qui, tôt ou tard, devaient les mettre en conflit avec la foi populaire : ils vont s'efforcer (c'est tout dire) de fournir une explication de l'univers rationnelle et scientifique.

Il peut sembler aujourd'hui, surtout à des esprits formés par la philosophie aristotélicienne, que ce travail dût progresser rapidement : il eût suffi de distinguer les divers facteurs qui concourent à la production de toute réalité nouvelle, bref les divers modes de causalité, et de chercher l'être ou principe qui peut être, sous tous ces rapports à la fois, la raison suffisante et dernière de ce qui existe [1].

En fait, la distinction des divers ordres de causalité, comme celle de la nature vivante et non-vivante, de la matière et de l'esprit, fut le fruit de longs efforts. Eussent-ils été moins laborieux, on doit encore concevoir que la pensée humaine hésite, lorsqu'il lui faut déterminer si cette raison ultime, cet « être nécessaire » produit toutes choses par création, par émanation, par division ou par évolution de sa substance.

L'idée d'une création *ex nihilo* omise ou exclue — Aristote seul l'a peut-être admise — on pouvait écarter l'idée de Dieu ou des dieux, mais on pouvait aussi attribuer la divinité soit à la substance de l'Univers [2], soit au principe ou élément qui lui confère ordre et harmonie, soit encore aux composés plus parfaits qui, par évolution nécessaire ou par libre choix, se sont formés dans son sein.

Les Ioniens ne semblent considérer que la cause *matérielle :* de quoi, se demandent-ils, les choses sont-elles faites? De l'eau, dit Thalès. De l'infini, ἄπειρον, dit Anaximandre, c'est-à-dire de la matière indéterminée dans laquelle coexistaient les êtres indistincts et con-

1. Aristote distingue cinq ordres de causes : cause *matérielle* ou élément déterminable, cause *formelle* ou déterminante, principe des propriétés spécifiques, cause *exemplaire*, cause *efficiente*, cause *finale*. Chacune d'elles rend compte d'un aspect des êtres (quels éléments passifs ou actifs les constituent? d'après quel archétype ont-ils été produits? par quel agent? dans quel but?) et toutes à la fois de l'ensemble de chaque être. — Si la dernière explication des choses, comme l'ont cru les penseurs les plus profonds, doit ramener la multiplicité à l'unité (parce que toute multiplicité originelle multiplie le mystère des êtres qui existent par eux-mêmes, parce qu'elle implique en chacun d'eux limitation, et que cette limite, de quelque manière qu'on la conçoive, ne saurait convenir aux êtres qui, pour exister par eux-mêmes, doivent être sous tous rapports pleine suffisance, tout *acte*, comme dit Aristote), on comprend qu'il ne peut y avoir de solution satisfaisante, tant qu'on n'a pas assigné la réalité qui possède en propre la source de cette quintuple causalité et qui peut être l'origine de tout, parce qu'elle est elle-même inconditionnée.

2. Il devenait en effet nécessaire de lui attribuer en propre l'existence et l'éternité, puisqu'on ne voit ni pourquoi, ni comment du néant absolu quelque chose eût pu sortir.

fondus. De l'air, affirme ANAXIMÈNE. Du feu, dit un peu plus tard, HÉRACLITE[1].

Vivante et pensante, cette substance primordiale est divine, θεῖον. Comme les dieux populaires paraissaient n'être bien souvent que des forces physiques divinisées, ce panthéisme, au prix d'équivoques plus ou moins graves[2], se laissait accommoder au polythéisme traditionnel[3]. En un sens, peut dire THALÈS, « tout est plein de dieux »[4].

8. — PYTHAGORE porte son attention sur la cause *formelle*. Il est surtout frappé par l'harmonie qui règne dans la nature et qui confère aux êtres individuels ce qu'ils ont de caractéristique et d'intelligible : ce qui est bon est ordre et harmonie[5]; les choses dérivent donc des nombres et le principe dernier est l'Unité[6].

On aurait tort à coup sûr d'attribuer à ce penseur et à ses premiers disciples des spéculations qui sont le fait des néo-platoniciens, en imaginant qu'il eût conçu cette unité primordiale, la monade, comme transcendante à l'unité numérique, comme l'*Un* de Plotin, simplicité absolue, au-dessus de toute détermination. Il semble plutôt que cette Unité, Zeus, dieu suprême, soit pour lui le feu, qu'il la regarde comme l'origine de tout feu et de toute l'harmonie des êtres, et notamment comme l'origine de la perfection qui apparaît dans les dieux inférieurs, les corps célestes, par l'intermédiaire de qui son action s'étend jusqu'aux dernières limites de la nature[7]. A ces « dieux-formes » il se

1. Du moins le feu est-il pour lui le principe actif et l'élément divin. Sur cette conception qui rapproche HÉRACLITE des Ioniens et de Pythagore, voir O. GILBERT, *Griech. Religionsphilosophie*, in-8°, Leipzig, Engelmann, 1911, c. I, p. 48 sq.; sur ses relations avec la théorie stoïcienne du λόγος, J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*[4], in-8°, Paris, Beauchesne, 1919, l. I, c. II, p. 41 sq.

2. « Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα », dit HÉRACLITE : DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*[3], 3 in-8°, Berlin, Weidmann, 1912, t. I, p. 85, fr. 32. — Pour sa critique de la religion populaire, voir les fragments 5 et 69; DIELS, *op. laud.*, p. 78 et 92; cf. fr. 127 et 128 (fragments contestés), *ibid.*, p. 103.

3. O. GILBERT, *Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie*, *ARW*, 1910, t. XIII, p. 306 sq. et *Griech. Religionsphilosophie*, c. I, p. 62 sq.

4. H. DIELS, *Vorsokratiker*[3], t. I, p. 12, n. 22.

5. « Τήν τ' ἀρετὴν [λέγει] ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν Θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα » ; dans DIOGÈNE LAERCE, *Vies des philos.*, l. VIII, c. I, m. 33; édit. COBET, Paris, Didot, 1850, p. 212.

6. « Ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα » ; *ibid.*, n. 25, p. 210. — Cf. JAMBLIQUE, *In Nic.*, p. 77, 9; dans H. DIELS, *Vorsokratiker*[3], p. 312, n. 8. — Sur les prétendus voyages de PYTHAGORE, E. ZELLER, *Philos. der Griechen*[6], p. I, sect. I, p. 384 sq.; contre l'origine orientale de sa philosophie, *ibid.*, p. 587 sq.; thèse discutée et heureusement précisée, ce semble, par F. ROBIOU, *L'enseignement de Pythagore contenait-il des éléments égyptiens?* dans *Mélanges Renier*, in-8°, Paris, 1887, p. 175-92. L'auteur écarte les emprunts bruts, et admet quelque dépendance en ce qui concerne la morale et la religion.

7. O. GILBERT, *Griech. Religionsphilosophie*, c. II, p. 109-121.

refuse à attribuer la configuration que leur prête le vulgaire : leur forme propre est un mystère. Par ailleurs sa notion de l'ordre l'amène à condamner tout ce qui est désordre, comme l'injustice ou le vice, soit chez les hommes, soit chez les dieux; aussi protestera-t-il contre les infamies qu'Homère et Hésiode attribuent aux immortels[1] et contre les excès des cultes populaires; d'autre part elle l'amène à conseiller la fidélité aux institutions politiques et religieuses de chaque pays, fussent-elles pires que d'autres : point de nouveautés![2].

9. — Au VIe siècle encore, Xénophane de Colophon et Parménide, au Ve, Zénon d'Élée proclament que le principe de toutes choses ne peut être une matière indéterminée, en perpétuel devenir : Dieu est unique, éternel; c'est la substance immuable. Les êtres changeants ne sont que phénomènes produits ou supportés par elle. Ce principe portait un coup droit à tous les dieux engendrés ou mortels; il préparait une révolution dans la philosophie religieuse[3]. Jusque-là, en effet, l'anthropomorphisme semblait dominer toutes les pensées[4] : l'homme concevait ses dieux à son image; la licence croissante de la mythologie et du théâtre devait même les dégrader au-dessous de lui. Mais un mouvement inverse se fait jour; on commence à estimer que l'homme est bien plutôt une dégradation de la divinité. Cicéron traduira plus tard cette idée en une formule heureuse : « Les fictions d'Homère, dira-t-il, transportaient aux dieux les attributs de l'homme; je préférerais qu'il transférât jusqu'à nous les perfections des dieux »[5]. Aussi Xénophane, avec véhémence, prend-il à partie la foule irréfléchie et les poètes. « Homère et Hésiode, dit-il, ont prêté

1. Au dire d'Hiéronymos, Pythagore déclarait les avoir vus, dans son voyage aux enfers, condamnés à de graves supplices, en punition de leurs doctrines sur les dieux; dans Diogène Laerce, *Vies des philosophes*, l. VIII, c. I, n. 21; édition Cobet, p. 209.

2. « Καθόλου δὲ ᾤοντο δεῖν ὑπολαμβάνειν μηδὲν εἶναι μεῖζον κακὸν ἀναρχίας... Τὸ μένειν ἐν τοῖς πατρίοις ἔθεσί τε καὶ νομίμοις ἐδοκίμαζον... κἂν ᾖ μικρῷ χείρω ἑτέρων· τὸ γὰρ... οἰκείους εἶναι καινοτομίας οὐδαμῶς εἶναι σύμφορον καὶ σωτήριον »; Jamblique, *Vie de Pythagore*, n. 175, 176; dans Diels, *Vorsokratiker*[3], t. I, p. 463.

3. Il ne suppose nullement, comme on l'a dit, cette illusion psychologique ou ce postulat, que la forme la plus parfaite de l'être est *le repos*, non *le mouvement*, mais seulement que *le plus* ne peut sortir *du moins* — ou, comme dira Platon, en des formules plus profondes, que *le même* ne peut être la raison *de l'autre*, c'est-à-dire que la nécessité physique en vertu de laquelle l'être premier est *ce qu'il est* ne peut être la raison pour laquelle il devient nécessairement *différent de lui-même*, que l'*identité* ne peut être le principe adéquat de la *diversité* — ou encore, comme dira Aristote, que l'*acte* est *antérieur* à la *puissance*.

4. Voir toutefois ce qui a été dit, un peu plus haut, sur les formes des dieux, chez Pythagore.

5. « *Fingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat; divina mallem ad nos* »; *Tuscul.*, I, xxvi; cf. xxvii; cf. *De nat. deor.*, l. I, c. xxxii, n. 90.

aux dieux tout ce que les hommes tiennent pour infamant[1]! Si les bœufs et les lions pouvaient peindre, ils figureraient les dieux sur le modèle de leur propre corps[2]. » Raillant ces « mystères » où les fidèles se lamentaient, au retour périodique des saisons, sur la mort d'Osiris, de Dionysos et d'Adonis, « s'ils sont morts, aurait-il observé, comment sont-ils dieux? s'ils sont dieux, comment sont-ils morts? »[3]

Des critiques analogues sont formulées, au sein de l'école atomiste, par Empédocle, Leucippe et Démocrite[4].

Plusieurs ouvrages de ce dernier témoignent d'un intérêt marqué pour les religions étrangères. Du moins lui attribuait-on un livre *Sur les inscriptions sacrées de Babylone,* un autre *Sur les inscriptions sacrées de Méroé,* des *Récits Chaldéens*, enfin, comme à Diagoras de de Mélos[5], qui fut, dit-on, son disciple, des *Récits Phrygiens.*

Au terme de ces recherches, il professait que les dieux populaires n'étaient rien d'autre que la personnification de l'air, Pallas, la sagesse... Les phénomènes extraordinaires de la nature, nuages, comètes, éclipses, affirmait-il, préludant ainsi à certaines théories modernes, avaient pu favoriser ces erreurs[6].

Expliquant l'origine des choses par la combinaison d'atomes éternels, ces philosophes ne pouvaient, on le conçoit, accepter telles quelles les conceptions de la mythologie. Par ailleurs, en affirmant la pluralité des éléments originels, ils multipliaient la difficulté du problème philosophique, loin de la résoudre[7]; n'envisageant dans les êtres que la seule cause matérielle, ils reprenaient à leur compte la méthode vicieuse des vieux Ioniens. La satisfaction que les systèmes de ce genre laissent à l'imagination, leur simplicité et leur rigueur

1. Diels, *Vorsokratiker*[3], Xénophane, frag. 11 et 12, t. I, p. 59 sq.

2. Diels, *op. cit.*, frag. 15 et 16, t. I, p. 60, 61.

3. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, p. 22; cf. Mullach, *Fragmenta philos. Graecorum,* t. I, p. 108, n. 8. — Sur la polémique de Xénophane, E. Zeller, *Philos. der Griechen*[6], p. I, sect. I, p. 643 sq.

4. Sur Empédocle, E. Zeller, *op. cit.*, p. I, sect. II, p. 939 sq.; sur Démocrite, *ibid.*, p. 1157 sq.

5. Suidas donne au livre de Diagoras le titre de Ἀποπυργίζοντες λόγοι, *Récits qui précipitent* (*les dieux*) *de leur tour.* D'après Tatien, *Orat. adv. Graec.*, c. xxvii, *PG*, t. VI, col. 864, il démontrait la fausseté du polythéisme. Peut-être prenait-il occasion des rites asiatiques pour ridiculiser, par voie d'allusion, les cultes grecs. Mais les écrits authentiques de Diagoras ne rendant pas cette note, l'attribution de cet ouvrage reste douteuse. Voir Zeller, *Phil. der Griech.*[6], p. I, sect. II, p. 1194, n. 2; E. Wellmann, *RECAW*[2], t. V, p. 310, 2°.

6. E. Wellmann, *RECAW*[2], t. V, p. 135 sq.; cf. Zeller, *op. cit.*[6], p. I, sect. II, p. 1157 sq.

7. Voir plus haut, p. 13, note 1 et plus loin, c. x, §. 259, p. 493.

apparentes devaient malgré tout leur assurer un long crédit. « Quand un homme, [ANAXAGORE de Clazomène], vint proclamer que c'est une intelligence qui, dans la nature aussi bien que dans les êtres animés, est la cause de l'ordre et de la régularité qui éclatent partout dans le monde, ce personnage, dit ARISTOTE, fit l'effet d'avoir seul sa raison et d'être en quelque sorte à jeun après les ivresses extravagantes de ses devanciers[1]. » Sa voix se perdit dans le tumulte.

10. — Ainsi la pensée grecque, a-t-elle mis la philosophie au service de toutes les thèses, comme les orateurs de la démocratie athénienne, vers le même temps, ont mis l'éloquence au service de toutes les causes : elle a découvert le « raisonnement », sans avoir trouvé dans une vérité qui s'impose le repos de la « raison ». Dès lors, la tentation devenait pour elle bien vive de se complaire dans sa subtilité, en se désintéressant du vrai, de faire de la philosophie, comme de la rhétorique, non pas une science, mais un art ou un jeu, séduisants pour des esprits subtils et désabusés. Les « sophistes » y succombent[2].

PROTAGORAS, GORGIAS, PRODICOS, HIPPIAS plaident le pour et le contre, sans croire à rien : la dialectique se suffit à elle-même; c'est l'*éristique*. Comme les opinions religieuses varient de peuple à peuple, il leur paraît manifeste qu'elles sont fondées non sur la nature des choses, mais sur des institutions humaines[3].

Cette thèse en amène une autre, que voici. Pour que des gens habiles aient pu en imposer à la foule, il faut supposer en celle-ci un état intellectuel et moral inférieur : dire que la religion repose en somme sur une duperie oblige à affirmer qu'elle s'est installée grâce à la grossièreté de la civilisation régnante. CRITIAS en effet l'enseigne par la bouche de Sisyphe :

> « Un temps fut, où sans lois, sans frein et sans morale,
> L'homme n'obéissait qu'à la force brutale.

« Ensuite, disait-il, ces désordres disparurent, quand la légalité eut été introduite. Mais si les injustices manifestes pouvaient être réprimées par les lois, les crimes secrets n'en étaient pas moins nom-

1. *Métaphysique*, l. I, c. III, n. 28, traduct. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, t. I, p. 34. — Sur ANAXAGORE, ZELLER, *Phil. der Griech.*[6], p. I, sect. II, p. 1195 sq., spécialement p. 1253 sq. ; contre l'hypothèse d'influences orientales, p. 1267 sq.

Le Νοῦς d'ANAXAGORE, principe divin, n'est d'ailleurs qu'organisateur de la matière, sans en être le créateur; il reste de nature matérielle, bien que plus subtile ; voir O. GILBERT, *Griechische Religionsphilosophie*, p. 229 sq.

2. ZELLER, *op. cit.*, p. I, sect. II, p. 1278 sq., spécialement p. 1406 sq.; CROISET, *Hist. de la litt. grecque*, t. IV, c. I, § 2, p. 43 sq.

3. « Θεοὺς εἶναι πρῶτόν φασι οὗτοι τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις καὶ τούτους ἄλλους; ἄλλῃ ὅπῃ ἕκαστα ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι »; PLATON, *Lois*, l. X, 889 e.

breux. Ce fut alors qu'un mortel ingénieux se présenta, en disant qu'il fallait dissimuler la vérité sous le voile du mensonge et faire croire aux hommes

> Qu'un génie immortel réside au firmament,
> Qu'il voit tout, entend tout, règle tout prudemment » [1].

La vieille mythologie, attribuant aux dieux la création de l'homme, avait cru devoir mettre aux origines de l'humanité un « âge d'or »; les sophistes, pour appuyer leurs spéculations nouvelles, ont besoin d'affirmer la barbarie primitive.

A ce moment de l'histoire grecque, la foi traditionnelle est ruinée[2]. ARISTOPHANE[3] et PLATON[4], chacun à sa manière, témoignent de la diffusion presque générale du scepticisme et de l'athéisme.

11. — Puisque la raison se replie ainsi sur elle-même et désespère de ses recherches, il conviendrait d'arrêter ici la période que nous avons nommée *philosophique* ou *dogmatique*, pour étudier la période *pragmatique* qui lui fait suite, si deux hommes, les plus puissants penseurs de l'antiquité, n'avaient, à l'encontre de la sophistique, poursuivi avec confiance la solution spéculative de la question religieuse, PLATON et ARISTOTE. A travers leur enseignement, on pourra entrevoir quel fut celui de SOCRATE.

L'un et l'autre, outre les écrits des philosophes, ses devanciers, a connu nombre de *Théogonies, Histoires, Périples* ou *Récits*, où se trouvaient consignées les opinions de peuples multiples. L'un et l'autre a voyagé. L'un et l'autre, embrassant le problème de l'origine du monde d'une étreinte plus nerveuse et cherchant la vérité absolue, s'est trouvé amené à prendre parti à l'égard des cultes « grecs et barbares ».

« Il me semble, dit l'un des interlocuteurs dans *Les lois*, que tu crains d'aborder ces questions à cause de notre ignorance... — Je

1. NAUCK, *Trag. Graec. frag.*[2], p. 171. Le pseudo-PLUTARQUE attribue ce drame à EURIPIDE :

> Ἦν γὰρ χρόνος, φησίν, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
> καὶ θηριώδης ἰσχύος δ' ὑπηρέτης...

Placit philos., l. I, c. II, n. 7; DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer, 1879, p. 298. — Je donne ici la traduction de BÉTOLAUD, *Œuvres morales de Plutarque*, in-12, Paris, 1870, t. IV, p. 16; cf. DECHARME, *op. cit.*, p. 123 sq.

2. Voir GRUPPE, *Griechische Mythol.*, t. II, p. 1051-1058; DECHARME, *op. cit.*, p. 113 sq.; A. DIÈS, *Le cycle mystique*, p. 112 sq.

3. Spécialement dans les *Nuées*, où il range SOCRATE lui-même parmi les sophistes.

4. Les négateurs des dieux, dit-il, sont légion, « ὄντες πάμπολλοι τυγχάνουσιν »; *Lois*, l. X, 886 e; leurs raisonnements sont pour ainsi dire dans toutes les bouches, « ἐν τοῖς πᾶσιν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀνθρώποις »; *ibid.*, 891 b.

craindrais davantage, reprend PLATON, visant les sophistes, d'avoir affaire à des gens qui les auraient étudiées, mais mal. L'ignorance de la multitude n'est dans l'espèce ni dangereuse, ni bien à craindre, ni le plus grand des maux. Avoir beaucoup étudié et beaucoup appris, mais par une méthode vicieuse, est chose pire[1] ».

Après avoir écarté l'explication trop simpliste, qui assigne pour cause unique à l'athéisme le dérèglement des passions, il poursuit, préférant à la sagesse prétendue des Grecs les conceptions des Barbares : « Il est [à ce mal] une autre cause qui doit vous être inconnue, à vous qui vivez séparés de nous... C'est une ignorance affreuse sous l'apparence de la sagesse la plus haute... Il existe en effet chez nous, sur les dieux, nombre d'écrits les uns en vers, les autres en prose, qui ne sont pas connus chez vous, à ce que j'apprends, en raison des sages institutions qui sont les vôtres... ». Il vise, en parlant ainsi, les théogonies des mythologues anciens, HOMÈRE et HÉSIODE au premier rang, et les ouvrages rationalistes plus récents. « Lorsque, poursuit-il, pour prouver l'existence des dieux, nous alléguons, vous et moi, le soleil, la lune, les astres et la terre, comme autant de dieux et d'êtres divins, d'autres, sous l'influence de ces nouveaux sages, nous répondent que tout cela n'est que terre et que pierre...[2] ».

Pour réfuter cette thèse, PLATON[3] et ARISTOTE[4] développent celle d'ANAXAGORE, sur la nécessité d'admettre à l'origine des choses une intelligence ordonnatrice. Nous n'avons pas à exposer ici leurs spéculations, d'ailleurs divergentes en nombre de points; mais, quelque jugement que l'on porte sur elles, force est bien de reconnaître que jamais la pensée antique ne s'est élevée à une conception plus épurée et plus grandiose de la divinité.

Ainsi nos deux philosophes, distinguant entre la mythologie et la religion, adoptent une solution mixte, à égale distance de la crédulité populaire et du scepticisme des sophistes.

A l'égard des mythes courants, leur dédain est complet et leur critique parfois très vive. Dans ces fables, estiment-ils, presque tout est à rejeter[5]; elles fournissent une excuse au vice[6]; telle d'entre

1. « Ἡ πολυπειρία καὶ πολυμαθία μετὰ κακῆς ἀγωγῆς γίνεται πολὺ τούτων μείζων ζημία »; *Lois*, l. X, 818, 819.

2. *Lois*, l. X, 886.

3. *Lois*, l. X, 891 sq.; cf. *Cratyle*, 29.

4. ARISTOTE, *Métaph.*, l. XII, c. VI sq.; cf. l. I, c. III, n. 28.

5. « Ὧν δὲ νῦν λέγουσι [μύθων] τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον »; *Républ.*, II, 377 c; cf. ARISTOTE, *Métaph.*, l. XII, c. IX, n. 18.

6. *Eutyphron*, 5-8; *Républ.*, l. II, 377 sq.; l. III, 386 sq.; *Lois*, l. X, 907 sq.

elles, comme l'enlèvement du jeune Ganymède par Jupiter, a été imaginée pour autoriser la pire luxure[1]. Il convient de taire ces turpitudes, ou « s'il est nécessaire d'en parler, ajoute plaisamment PLATON par allusion aux sacrifices d'Éleusis, cela devrait se faire en secret, devant un public restreint, après avoir fait immoler non un porc, mais quelque victime précieuse et rare, afin de réduire le plus possible le nombre des auditeurs[2] ».

Par contre, la croyance aux dieux, c'est-à-dire à un dieu suprême et à la divinité des astres, leur semble exigée par la saine raison[3]. Outre les preuves plus systématiques qu'ils en proposent, et que reprendront après eux nombre d'écoles, ils en introduisent même une nouvelle, appuyée en quelque mesure sur la comparaison des divers cultes, à savoir le fait que les hommes, Grecs aussi bien que Barbares, si partagés qu'ils soient sur leur nature et sur leurs noms, admettent l'existence des dieux : c'est l'argument connu sous le nom de « consentement universel[4] ».

Bien plus, à l'encontre des sophistes qui voient dans la religion le résultat d'un calcul politique au temps de la barbarie primitive, comme si les premiers législateurs avaient cherché en elle un appui dont une civilisation adulte pourrait faire bon marché, nos deux philosophes n'hésitent pas à dire que la foi aux dieux, pleinement justifiée par la raison, était plus pure autrefois. Cette idée d'une dégénérescence, plus ou moins implicite chez PLATON[5], est affirmée par ARISTOTE en une page qu'il convient de citer en entier.

1. *Lois*, l. I, 636 c. — Il est curieux de noter la distinction que PLATON établit entre la « Vénus céleste », l'astre divin, et la « Vénus vulgaire », patronne de toutes les débauches; *Banquet*, 180, 181. Peut-être vient-elle de SOCRATE, car elle se retrouve chez XÉNOPHON; *Banquet*, VIII, 9. — Pour la question d'antériorité de l'un ou de l'autre ouvrage, voir CROISET, *Hist. de la litt. grecque*², t. IV, p. 374 sq.

2. *Républ.*, l. II, 378 a.

3. Pour les deux philosophes, les astres sont mus par des intelligences supérieures et vraiment dieux : cf. PLATON, *Lois*, l. X, 886, 896 sq., 899... ARISTOTE, *Métaphysique*, l. XII, c. VIII, 3 sq.

Chez l'un et l'autre, un dieu souverain préside au gouvernement de l'univers. Voir spécialement *Timée*, 34, 40 sq.; ARISTOTE, *Métaph.*, l. XII.

4. PLATON, *Leg.*, l. X, 886 a; cf. XÉNOPHON, *Memor.*, l. I, c. IV, 16; ARISTOTE, *De caelo*, l. I, c. III, 6. — PLATON ajoute cette remarque que l'athéisme est une opinion de jeunesse et que nul ne lui reste fidèle jusqu'à la mort. Il en prend occasion de conseiller aux adolescents de ne point trancher trop vite en cette affaire; *Lois*, l. X, 888 c.

5. « Il me semble, dit PLATON, que les anciens Grecs ont reconnu exclusivement ces dieux que vénèrent aujourd'hui nombre de Barbares, le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel... » *Cratyle*, 397 c. Puisque ce sont les seuls dieux que le philosophe estime véritables et qu'il condamne si souvent les élucubrations des mythologues, l'idée de décadence religieuse, au moins chez les Grecs, est bien dans sa pensée.

L'*Épinomis*, attribué souvent à PLATON, est en réalité un ouvrage postérieur, peut-être

Une tradition qui nous est venue de la plus haute antiquité et qui a été transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend, écrit-il, que « les astres sont des dieux et que le divin enveloppe la nature tout entière. Tout ce qu'on a pu ajouter de fabuleux à cette tradition n'a eu pour but que de persuader la multitude, afin de rendre plus facile l'application des lois et de servir l'intérêt commun ». — Il approuve par là en partie la thèse des sophistes. — « C'est ainsi qu'on a prêté aux dieux des formes humaines et même parfois aussi des figures d'animaux et qu'on a imaginé tant d'autres inventions qui étaient la suite et la reproduction de celles-là. » — Voici l'anthropomorphisme grec et oriental, le thériomorphisme égyptien, avec les unions divines et les généalogies qu'ils entraînent. — « Mais, si l'on dégage de tout cela ce seul principe, que les hommes ont cru que les substances premières sont des dieux, on peut trouver que ce sont là réellement des croyances vraiment divines et qu'au milieu des alternatives où, tour à tour et selon qu'il a été possible, les arts et les sciences philosophiques ont été, suivant toute apparence, découverts et perdus plus d'une fois, ces doctrines de nos ancêtres ont été conservées jusqu'à nos jours comme de vénérables débris. C'est là du moins dans quelle mesure restreinte nous apparaissent avec quelque clarté la croyance de nos pères et les traditions des premiers humains[1]. »

Ainsi nos philosophes, sans avoir jugé nécessaire d'instituer une confrontation méthodique des cultes, du moins au sens tout moderne du mot[2], nous ont livré quelques observations pleines d'intérêt.

de la première génération suivante. En tous cas, sur les points qui intéressent l'étude présente, il rend fidèlement la doctrine du maître; cf. ZELLER, *Phil. der Griech.*[4], p. II, sect. I, p. 1040 sq.

1. *Métaph.*, l. XII, c. IX, n. 18 sq. — Traduct. B. SAINT-HILAIRE, t. III, p. 200 sq. — Cette thèse de l'obscurcissement et du renouveau périodique des traditions premières (répétée, comme l'indique SAINT-HILAIRE, dans *Politique,* IV, IX, 4 et *Météorol.*, I, III, 4 et XIV; *Du ciel*, I, III, 6) est liée chez lui, comme l'apocatastase stoïcienne, à celle de l'éternité du monde. ARISTOTE estime impossible que l'état actuel de l'univers soit l'aboutissement d'un progrès constant dans une durée *infinie*.

2. E. HARDY s'étonne que la méthode empirique, affectionnée par ARISTOTE, ne l'ait pas amené à procéder dans l'étude de la religion, comme dans celle de la botanique et de la zoologie; *Zur Geschichte der vergleich. Religionsforschung*, dans *ARW*, 1901, t. IV, p. 50. La discussion de ce reproche soulève une question de méthode que nous aborderons plus loin, c. III, p. 118 sq.

Le lecteur n'oubliera pas que le Μαγικός, attribué à ARISTOTE, est un écrit d'ANTISTHÈNE (de Rhodes?). Voir ZELLER, *Phil. der Griech.*[3], IIe part., sect. II, p. 84, n. 1; p. 933, n. 2. — De même les Θεολογούμενα, inscrits sous son nom, sont d'ARISTOKLÈS de Rhodes; ZELLER, *op. cit.*, p. 84, n. 1. Le Περὶ κόσμου, où s'affirment nombre de concepts stoïciens est aussi pseudépigraphe et de composition tardive; ZELLER, *op. cit.*[4], IIIe part., sect. I, p. 653 sq.; cf. GERCKÉ, *RECAIW*[2], t. II, p. 1043, 1046.

Il est curieux de les voir humilier la religion contemporaine par l'assertion d'une pureté dogmatique et rituelle plus grande aux temps passés; plus piquant de les voir en quelques points préférer à la théologie grecque les conceptions des Barbares; plus important d'observer comment, avec l'argument du consentement universel, une étude comparative qui ruinait la foi des sophistes, aboutit, chez eux, à confirmer la croyance à l'existence des dieux.

Art. III. — *PÉRIODE PRAGMATIQUE*

§. 12. Circonstances qui l'expliquent. — §. 13. Les Sceptiques : suspendre son jugement et se plier aux usages. — §. 14. Épicuriens : appel au consentement universel et substitution de dieux qui ne sont ni incommodes aux hommes, ni incommodés par eux. — §. 15. Stoïciens : appel au consentement universel et libre interprétation des croyances communes; conceptions panthéistiques; assimilation des dieux justifiée par les subtilités de l'étymologie et de l'allégorie. — §. 16. Romanciers et historiens : fictions d'Évhémère, sous prétexte de ramener la mythologie aux proportions de l'histoire; efforts judicieux de Strabon et de Polybe. — §. 17. La Nouvelle Académie : scepticisme et tolérance. — §. 18. L'Éclectisme : Cicéron, Varron, Alexandre Polyhistor.

12. — Les conceptions de Platon et d'Aristote, si épurées et si profondes qu'on les estime à quelques égards, ou plutôt en raison même de leur élévation[1], ne pouvaient rallier les suffrages de la foule.

Au regard de l'élite pensante, elles laissaient subsister trop de mystères, soulevaient trop d'objections; elles s'opposaient d'ailleurs en trop de points, pour arrêter la libre spéculation[2]. Du conflit des opinions et des systèmes le scepticisme allait encore profiter.

Si nous donnons à la période dont nous allons brièvement retracer l'histoire l'épithète de *pragmatique*, ce n'est pas (en un sens tout moderne) que le succès pratique soit érigé dès lors en critère de vérité, mais en ce sens, que l'on assigne de plus en plus à la philosophie, en désespoir d'atteindre des solutions indiscutables, un but tout pratique : celui de régler la vie et de la rendre, sinon heureuse, du moins supportable.

Tout concourt en effet à déterminer cette orientation des esprits. Les conquêtes d'Alexandre ont bouleversé le carte du monde et

1. « Les dieux d'Homère et d'Hésiode, vicieux et scandaleux, étaient bien forts par leurs vices et leurs scandales mêmes. Il fallait au vulgaire des êtres célestes lui ressemblant à quelques égards... » Decharme, *op. cit.*, l. II, c. VII, §. 1, p. 191.

2. Pendant que Théophraste dans son traité « *Sur la piété* » reste fidèle à la doctrine d'Aristote (cf. Zeller, *Phil. der Griech.*[3], p. II, sect. II, p. 826 sq., 866 sq.), Xénocrate, neveu et successeur de Platon, accentue les dépendances pythagoriciennes de sa philosophie et notamment son dualisme, *ibid*[1]., p. II, sect. I, p. 1014 sq.; voir plus loin, c. II, p. 47, note 2.

ruiné la liberté. La Grèce, si jalouse de son indépendance, est asservie au joug des « diadoques » ; elle les voit installer par le monde leur faste, leur insolence et leur favoritisme éhonté : le spectacle est écœurant.

Les guerres et la concentration d'États multiples sous une même autorité ont augmenté la fusion des peuples. De plus, de nombreux écrivains se chargent de décrire au monde grec les usages et les traditions de contrées jusque-là ignorées. Sous Alexandre, Bérose, prêtre de Bel, publie ses *Chroniques de Babylone*[1] ; Mégasthènes, chargé par Séleucus Nicator de plusieurs missions auprès du roi indien Sandracotta, édite ses *Indica;* Hécatée d'Abdère ou de Téos, sous Ptolémée, fils de Lagos, écrit sur les Hyperboréens, et consacre à la théologie des Égyptiens ses *Études égyptiennes*, Αἰγυπτιακά, probablement altérées plus tard à l'avantage des Juifs[2] ; Manéthon, prêtre égyptien, aborde bientôt une tâche identique, dans un ouvrage de même titre... La diversité des opinions religieuses et des liturgies apparaissait ainsi plus manifeste que jamais[3].

Certaines de ces révélations étaient de nature à troubler particulièrement les esprits : telles, entre autres, celles qui concernaient la divinisation des souverains égyptiens, de leur vivant[4]. L'apothéose d'Alexandre, acceptée presque sans protestation, et celle de ses héritiers[5], qui suivit bientôt, devaient augmenter le scandale. Elles montraient réalisé ce qu'ils eussent pu estimer impossible, à savoir que les hommes, à l'occasion, font des dieux des privilégiés de la fortune.

Les cultes traditionnels, de leur côté, pouvaient de moins en moins satisfaire les gens réfléchis. La décadence générale des mœurs les

1. Βαβυλωνιακά, selon d'autres auteurs Χαλδαϊκά. — E. Havet, dans son *Mémoire sur la date des écrits qui portent les noms de Bérose et de Manéthon*, Paris, 1873, conclut que leurs *Chroniques* sont des compositions apocryphes de la fin du IIe siècle. — M. Croiset se rallie à cette opinion, *Hist. de la litt. grecque*, t. V, p. 99. — MM. Susemihl, *Geschichte der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit*, 2, in-8°, Leipzig, 1891-92, t. I, p. 605 sq.; Gelzer, *Iahresb. d. Alterth.*, t. IV, p. 74; E. Schwartz, *Rhein. Museum*, t. XL, p. 223 (d'après Decharme, *op. cit.*, p. 487, note 1) tiennent encore pour l'authenticité. — Cf. Schwartz, art. *Berossos, RECAW*[2], t. III, p. 309 sq. — M. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, in-8°, Paris, 1903-07, t. I, p. 136, note 2, estime du moins impossible « de faire le triage des parties apocryphes » de Manéthon. Il admet l'authenticité de Bérose, *ibid.*, t. I, p. 223.

2. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 136 sq.

3. Voir le catalogue détaillé des écrivains de cette époque, dans Susemihl, cité plus haut, note 1.

4. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, in-12, Paris, 1910, c. III, p. 91 sq.

5. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, t. III, c. XVIII, p. 1 sq. (bibliographie, p. 21, note 2). — L'auteur précise avec grand soin les différences caractéristiques du culte des pharaons et du culte des diadoques, c. XIX, p. 31 sq.

avait atteints, comme toutes les autres institutions du temps, et la philosophie, ayant constitué ses écoles en dehors d'eux, voire contre eux, les avait réduits à n'être plus qu'un assemblage de pratiques sans justification rationnelle.

Dans ce désarroi absolu des écoles et des religions, les esprits devaient chercher leur quiétude en essayant d'écarter les questions spéculatives, soit par un désintéressement complet des accidents de ce monde, comme les *Pyrrhoniens,* soit dans la poursuite prudemment calculée du plaisir, comme les *Épicuriens,* soit dans la culture de la vertu, comme les *Stoïciens,* soit dans l'adhésion modérée au vraisemblable, comme les partisans de la *Nouvelle Académie,* soit dans un éclectisme fortement teinté de scepticisme, comme Antiochus d'Ascalon et ses disciples. De là cinq attitudes que nous allons brièvement caractériser, en ajoutant à ces philosophes un groupe d'écrivains, influencés par les idées ambiantes, mais qu'il est difficile de rattacher à une école déterminée.

13. — La position la plus radicale adoptée à cette époque est celle de Pyrrhon. Initié par Anaxarque aux doctrines de Démocrite, il débute par des diatribes acrimonieuses contre les dieux et les hommes [1]. Ayant suivi Alexandre en Asie, il entre en contact avec les gymnosophistes de l'Inde. Des causes qui ne sont pas sans présenter quelque analogie avec celles que nous venons d'analyser, notamment le pullulement des sectes et leur désaccord [2], avaient amené ces sages à chercher le repos de l'âme, conformément aux doctrines du Bouddha [3], dans l'extinction de tout désir. Ni oui, ni non, οὐδὲν μᾶλλον, suspendre son assentiment, ἐποχή, ne rien dire, ἀφασία, se tenir indifférent à toutes choses, ἀδιαφορία, devenir même insensible, ἀπάθεια, voilà désormais sa philosophie de la vie. Il la pratique sans ostentation, ni faiblesse. Au demeurant, il se conforme aux usages [4], sacrifie aux dieux et accepte les fonctions de grand prêtre [5].

1. Tel est du moins le témoignage d'Aristoclès : « Ἔπειτα τοῖς Δημοκρίτου βιβλίοις ἐντυχών, χρηστὸν μὲν οὐδὲν οὔτε εὗρεν, οὔτε ἔγραψε, κακῶς δὲ πάντας εἶπε καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους », dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, l. XIV, c. xviii, *PG*, t. XXI, col. 1256.

2. H. Oldenberg, *Le Bouddha*², trad. A. Foucher, in-8°, Paris, Alcan, 1903, Introd., c. iii, p. 68 sq.

3. Sur le *nirvâna,* qu'on peut (à quelques égards seulement) rapprocher de l'apathie pyrrhonienne, *ibid.*, p. II, c. ii, p. 261 sq.

4. « Οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλόν, οὔτ' αἰσχρόν, οὔτε δίκαιον, οὔτ' ἄδικον καὶ ὁμοίως μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοῦς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον », dans Diogène Laerce, *Vies des philos.*, l. IX, c. xi, n. 3, édit. Cobet, p. 242 ; cf. Aristoclès, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, l. XIV, c. xviii, *PG*, t. XXI, col. 1245 sq.

5. Diogène Laerce, *loc. cit.*, n. 5 ; édit. Cobet, p. 243. — Sur Pyrrhon, voir spécialement

Hormis la condescendance pratique pour les institutions traditionnelles, que nous allons rencontrer chez les syncrétistes de toutes nuances, la solution pyrrhonienne devait trouver peu de partisans. Elle contrecarre la nature de manière trop violente et, quoi que l'on pense de sa valeur théorique, exige une force d'âme trop exceptionnelle.

14. — ÉPICURE propose un idéal plus humain.

Le but de la vie, à ses yeux, est la jouissance; ce qui ne veut point dire la luxure sans frein, mais le plaisir intelligent qui se règle pour durer.

Tout jeune il avait accompagné sa mère, qui exerçait la profession de magicienne, quand elle allait, de maison en maison, réciter sur les malades et sur les gens atteints d'un mauvais sort les formules cathartiques[1]. S'il n'est point de grand homme pour son domestique, que peut bien être, pour son propre fils, une diseuse de bonne aventure! Les confidences qu'il avait reçues, les scènes dont il avait été témoin et la comparaison des religions l'amenèrent à constater quel poids intolérable elles font peser sur les consciences[2] : une divinité témoin et juge de tous nos actes ne suffit-elle pas à supprimer toute joie de la vie[3]! Au surplus, partout les dogmes se contredisent et fourmillent d'inconséquences : comment concevoir des dieux qui se jalousent et se querellent[4]? Il entreprit donc de libérer l'humanité.

Il nie la création, qui fonde l'autorité divine, et élimine toute pro-

l'étude pénétrante de V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, in-8°, Paris, Alcan, 1887, l. I, c. II sq., p. 40 sq.; cf. ZELLER, *Phil. der Griechen* [4], p. III, sect. I, p. 494 sq.

1. Tel est du moins le fait que signalaient ses détracteurs; dans DIOGÈNE LAERCE, *Vitae philos.*, l. X, n. 4; édit. COBET, p. 255.

2. « *Imposuistis in cervicibus nostris,* dit l'épicurien VELLEIUS, *sempiternum dominum quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem et... omnia ad se pertinere putantem, curiosum et plenum negotii deum?* » ; dans CICÉRON, *De nat. deor.*, l. I, c. XXI, n. 54 sq. — Voir toute la dissertation de VELLEIUS, *ibid.*, l. I, c. VIII sq. et l'opuscule de PLUTARQUE, *Qu'il n'est pas même possible de vivre agréablement selon la doctrine d'Épicure*, c. XX. — PLUTARQUE, c. XXI sq., réfute ÉPICURE, du point de vue psychologique, en prouvant que la religion procure à l'homme nombre de jouissances et de consolations.

3. « Les propos des poètes ne sont guère plus absurdes [que ceux des philosophes]... Ils ont introduit des dieux que la colère enflamme et que la passion rend fous; ils nous ont fait assister à leurs guerres... à leurs haines... à leur mort... à leurs lamentations... A ces erreurs des poètes, il convient d'ajouter les prestiges des mages, les folies analogues de l'Égypte et les opinions du vulgaire, qui sont le dernier degré de l'inconstance... » VELLEIUS, dans CICÉRON, *De nat. deor.*, l. I, c. XVI.

4. Aussi ÉPICURE prononce-t-il que l'impiété ne consiste pas à nier les dieux de la foule, mais à les admettre : « οὐ γὰρ προλήψεις εἰσίν, ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς » ; dans DIOGÈNE LAERCE, *op. cit.*, l. X, n. 123, 124; édit. COBET, p. 281.

vidence. « Rien, dit-il, ne se fait de rien ; οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος[1]. » Tout est matière ; tout est produit mécaniquement par le seul mouvement des atomes.

Toutefois, il ne supprime pas complètement les dieux : l'accord de toutes les religions lui prouve qu'ils existent. « Est-il en effet une nation ou une race d'hommes qui n'ait, en dehors de tout enseignement reçu, une certaine anticipation des dieux[2]? » Tels qu'il les conçoit, ce sont des natures supérieures, plus subtiles, ayant « comme un corps, comme du sang[3] », des « esquisses de dieux[4] », dira plaisamment Cicéron, qui « ne troublent personne et que rien ne trouble[5] ». Ce point est d'une importance souveraine. Toujours à table, buvant une ambroisie exquise, s'entretenant en gens d'esprit, ils réalisent dans les régions éthérées l'idéal que le philosophe poursuit sur terre : ce sont de parfaits épicuriens[6].

On notera ce curieux usage du « consentement universel ». Il semblerait difficile d'invoquer à la fois le témoignage du genre humain et de le contredire de manière aussi manifeste. Épicure tient cette gageure : il conserve les dieux, en leur déniant toute relation avec l'humanité. Au surplus, il atteint pleinement le but qu'il a poursuivi : ces êtres supérieurs sont pour lui, comme « la catégorie de l'idéal », l'objet d'un culte épuré. Il les adore avec un plein désintéressement, sans en rien espérer et sans les craindre[7].

Telles sont les solutions qu'Épicure développait à Athènes, au début du IIIe siècle, et que vulgarisèrent dans le monde latin, au Ier siècle avant J.-C., Lucrèce, Phèdre et Philodème[8].

1. Dans Plutarque, *Stromates*, 8 ; Diels, *Doxographi Graeci*, p. 581.

2. « *Quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? Quam appellat* πρόληψιν *Epicurus* ». Dans Cicéron, *De nat. deor.*, l. I, c. xvi, xvii. Cf. Lettre III d'Épicure, dans Diogène Laerce, *Vitae philos.*, l. X, n. 123 ; édit. Cobet, p. 281.

3. Dans Cicéron, *op. cit.*, l. I, c. xviii, n. 49.

4. « *Monogrammi dii* » ; *ibid.*, l. II, c. xxiii, n. 59.

5. « Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματ' ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει » ; dans Diogène, *op. cit.*, l. X, n. 139 ; édit. Cobet, p. 285 ; cf. Cicéron, *op. cit.*, l. I, c. xvii, n. 45.

6. Zeller, *Phil. der Griech.*[4], p. III, sect. I, p. 411 sq.

7. Reste à savoir si pareille conception des dieux suffit à fonder une religion. Les anciens en ont douté. « *Video nonnullis videri Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos, re sustulisse* » ; Cicéron, *De nat deor.*, l. I, c. xxxi, n. 85. Voir les notes de l'édition Lemaire, p. 71. — P. Decharme croit retrouver chez Épicure l'argument ontologique de s. Anselme (*Critique des trad.*, p. 246), et s'égare à rapprocher de son culte désintéressé « l'amour pur » de ste Thérèse et de Mme Guyon, p. 257. — N'est-ce pas bien superficiel ?

8. Épicure ouvrit son école en 306 et enseigna trente-six ans. Il publia entre autres un

Il arriva presque à ce négateur des dieux[1] ce qui arriva dans l'Inde au Bouddha SAKYAMOUNI, après une réforme analogue. Il fut presque divinisé. COLOTÈS veut l'adorer de son vivant[2]. LUCRÈCE le nomme encore un dieu. Ses disciples lui rendent une sorte de culte et s'attachent à sa doctrine avec une fidélité et une intransigeance qu'aucun maître, ce semble, n'avait jusque-là provoquées[3].

15. — Toutefois les thèses d'ÉPICURE furent loin d'exercer sur la spéculation antique une influence comparable à celle des stoïciens, dont ZÉNON (336-264), CLÉANTHE (331-232) et CHRYSIPPE (282-209) ouvrent la série. Elles furent tenues en général pour athées; les idées stoïciennes au contraire, longtemps même après l'apparition du Christianisme, furent encore exploitées par ceux qui voulaient sauver les cultes traditionnels. La raison de ce fait semble facile à indiquer. L'Épicuréisme n'est au fond qu'un dilettantisme ou un égoïsme subtil; le Stoïcisme, cherchant avant tout la moralité, maintient, même au prix de certaines inconséquences, le dévoûment et la dévotion. En adressant son encens aux essences exquises et impassibles qu'il nomme dieux, l'épicurien ne fait en somme rien d'autre, que lorsqu'il paye son tribut d'admiration aux divinités de marbre que les artistes de la Grèce ont placées au Parthénon et sur les versants de l'Acropole; le stoïcien, lui, se sacrifie au devoir, κατὰ φύσιν ζῆν; il se soumet à plus grand que lui. Puisque ces idées d'obéissance et d'immolation, comme le prouve une analyse psychologique élémentaire, tiennent une large place dans la mentalité religieuse, cette philosophie devait exercer un attrait plus profond et plus durable.

Ses protestations contre les indignités que la mythologie prête aux dieux ou contre les obscénités et les inconvenances qu'autorise le rituel, sont très vives[4]. S'inspirant de préoccupations plus nobles, elles trouvent des accents plus pénétrants que les réclamations d'ÉPICURE et s'expriment en formules que feront valoir avec soin les apologistes chrétiens.

Περὶ Θεῶν, un Περὶ ὁσιότητος, un Περὶ εὐσεβείας. — PHÈDRE, que CICÉRON entendit à Rome, édita un Περὶ Θεῶν; PHILODÈME de Gadara, qui enseignait à Rome, à la même époque, un Περὶ εὐσεβείας retrouvé en partie à Herculanum.

PHILODÈME semble renvoyer à un ouvrage Περὶ Θεῶν de MÉTRODORE, disciple préféré d'ÉPICURE.

Sur les relations entre ces divers auteurs et le *De nat. deor.* de CICÉRON, voir DIELS, *Doxogr. graeci*, p. 121 sq.

1. Ce terme s'impose, si l'on s'attache au sens antique du mot « dieux ».

2. PLUTARQUE, *Contre Colotès*, c. XVII; BERNARDAKIS, *Plutarchi Moralia*, t. VI, p. 449.

3. Ce trait a frappé les anciens. Voir CICÉRON, *De nat. deor.*, l. I, c. VIII, XVI, XXVI.

4. ZELLER, *Phil. der Griechen* [4], p. III, sect. I, p. 318 sq.

A sa manière aussi elle invoque, pour prouver l'existence des dieux, le consentement universel. La foi à la divinité n'est-elle pas de ces idées communes, κοιναὶ ἔννοιαι, que la spéculation philosophique peut développer et parfaire, mais qu'il lui est interdit de contredire, car elles procèdent en quelque sorte du jeu spontané et infaillible de la nature? Or, si les hommes sont divisés entre eux, quand il s'agit de déterminer leurs attributs, tous professent du moins que les dieux existent[1].

Toutefois, par une contradiction curieuse, déjà relevée chez Épicure, les stoïciens, tout en invoquant l'autorité de la foule pour prouver l'existence des dieux, renient cette autorité, quand ils précisent quelle est leur essence. S'il est en effet un caractère fortement accentué dans le polythéisme vulgaire, c'est la personnalité des dieux : tous sont anthropomorphes et distincts des forces de la nature, auxquelles ils président ou qu'ils incarnent en quelque sorte[2]; les efforts tentés par les castes sacerdotales, comme dans le Brahmanisme, ou par quelque réformateur, comme dans le Bouddhisme, n'ont pu empêcher l'âme populaire de concevoir la divinité comme « l'horloger qui fait l'horloge », et de pousser même l'analogie jusqu'à concevoir autant d'artisans distincts, qu'il est d'activités différentes dans l'univers. Les stoïciens cependant professent un panthéisme matérialiste : Dieu est le principe actif du monde, c'est le *Logos*, le feu subtil qui en organise par un mouvement nécessaire toutes les parties, et qu'on désigne de noms distincts selon les fonctions qu'il remplit[3]. Il est difficile de proposer une notion plus éloignée de la notion « universelle »[4], difficile aussi de poser des principes qui, logiquement du moins, contredisent de façon plus nette les idées religieuses les plus importantes. Si la nécessité règle toutes choses,

1. Dans Cicéron, *De nat. deor.*, l. II, c. II, n. 5.

2. On pourrait objecter à cette observation nombre d'expressions empruntées à la poésie rituelle ou profane, dans lesquelles tel dieu paraît identifié avec tel élément, le feu, le soma, le vin par exemple. Mais peut-on considérer de telles conceptions comme populaires, communes et surtout comme primitives? Il ne semble guère; moins que d'autres les partisans de l'animisme pourraient le prétendre.

3. « Οἱ Στοϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται... τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ ὅλης τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξαν »; Aetius, *Placita*, l. I, c. VII, 33, dans H. Diels, *Doxogr.*, p. 305 sq. — Le passage est fréquemment reproduit chez les doxographes et chez les écrivains ecclésiastiques.

4. Cicéron en fait la remarque : « *Cum vero* [*Zeno*] *Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum...* » *De nat. deor.*, l. I, c. XIV, n. 36. — « *Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter se rem habere atque hominum opinio sit* »; *ibid.*, l. III, c. XXIV, n. 63.

quelle place reste-t-il à la Providence? Si l'homme participant au *logos* universel est vraiment dieu, l'égal de Dieu, comme l'assurent ces philosophes, quels devoirs de sujétion peuvent subsister? Mais le fait est là. La satisfaction psychologique, la joie mystique d'entrer en contact intime avec le divin a prévalu sur les objections de la logique abstraite; le Stoïcisme a inspiré des pages d'une haute inspiration religieuse[1].

Il convient d'insister sur les quelques points de sa doctrine qui présentent un intérêt spécial pour l'histoire comparée des religions.

C'est tout d'abord la thèse de la *polyonymie divine,* suivant laquelle les noms multiples des dieux désignent au fond une seule divinité. Elle n'était pas neuve de tous points, mais elle n'avait pas encore été affirmée avec cette netteté. « On nomme Dieu Δία, disaient les stoïciens, parce que par son moyen (διὰ) toutes choses existent — Ζῆνα, soit parce qu'il est le principe de la vie (ζῆν), soit parce qu'il est immanent à toute vie — Ἀθηνᾶν, en tant qu'il étend son action à l'éther — Ἥραν, en tant qu'il l'étend à l'air — Ἥφαιστον, en tant qu'il l'étend au feu artisan [de l'univers] — Ποσειδῶνα, en tant qu'il l'étend à l'élément humide — Δήμητρα, en tant qu'il l'étend à la terre et ainsi de ses autres appellations, selon chacune de ses perfections[2]. »

Il faut le reconnaître, la solution avait pour elle quelque vraisemblance, puisque bien des dieux, à en juger d'après leurs attributions et leur nom, ne paraissaient être autre chose que des forces physiques ou des perfections morales personnifiées. En niant leur individualité, en la réduisant à n'être qu'une figure de style, on remplaçait un spectacle choquant, celui de l'éparpillement apparent des forces divines, par une idée élevée, celle d'une inépuisable fécondité : chaque dieu particulier semblait appauvrir la nature divine des attributs dont il revendiquait en quelque sorte la possession exclusive; le Stoïcisme restituait à cette essence suréminente toute sa richesse. De plus, en poussant jusqu'au panthéisme, en ramenant toutes choses à une substance commune, il donnait satisfaction à ce besoin d'unité qui travaille bon gré mal gré l'esprit humain.

La *polyonymie* d'ailleurs mettait sur la voie d'identifications non

1. Par exemple l'hymne de Cléanthe à Zeus; von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 in-8°, Leipzig, Teubner, 1903-05, t. I, p. 121, n. 537. — Voir la traduction de Sénèque, *Ad Lucil. epist. CVII*, n. 11 et ses pensées toutes semblables, *ibid.*, n. 9 sq.; *Epist.* XCVI, n. 1 sq.

2. Dans Diogène Laerce, *Vies*, l. vii, 147; édit. Cobet, p. 190 sq. — On trouvera les textes des anciens stoïciens dans von Arnim, *Fragm. Stoic. vet.*, t. I, n. 1021 sq., n. 1061 sq., n. 1076 sq. Voir, en dépendance du Stoïcisme, le pseudo-Aristote, *De mundo*, vii, et les auteurs cités plus loin, c. ii, p. 51 sq.

moins importantes. Elle invitait en effet à fondre ensemble les dieux des divers cultes qui remplissaient des fonctions identiques : c'est la *théosyncrasie*. Comme on affirmait que les divinités d'un même panthéon n'étaient en somme que les noms divers d'un même dieu, il était en effet raisonnable de prononcer que les panthéons diffèrent uniquement par leur manière de traduire les noms divins : toutes les religions disent donc au fond la même chose; leur terminologie seule varie.

Cette conclusion obvie, que l'on ne trouve pas explicite dans les fragments des anciens stoïciens parvenus jusqu'à nous, se manifeste clairement chez leurs successeurs et chez les philosophes d'écoles différentes qui s'inspirèrent plus tard de leur pensée[1].

Pour opérer cette épuration de l'antique mythologie et pour se trouver des devanciers, le Stoïcisme prétendit, en s'autorisant d'étymologies arbitraires, parfois puériles, que les fables de l'antiquité ne recélaient rien d'autre que ses propres doctrines : il suffisait de percer les allégories plus ou moins transparentes qui les dissimulaient. Ce procédé d'interprétation, à vrai dire, n'était pas non plus sans précédents, mais jusque-là aucune école n'en avait fait un usage aussi suivi, ou plutôt aussi outrancier. A défaut de sens historique et de scrupules linguistiques, on y apporta une ingéniosité extrême. Les poètes les plus archaïques, qui n'avaient jamais soupçonné rien de tel, apparurent de véritables stoïciens[2].

Apollodore d'Athènes[3], vers le milieu du IIe siècle, dans les vingt-quatre livres de son ouvrage « *Sur les dieux*, Περὶ Θεῶν », donnait, dans cet esprit, un répertoire immense des légendes antiques, en même temps qu'un exposé des opinions de tous les philosophes sur les dieux.

Si l'on y regarde de près, la réforme que nous venons d'esquisser présente un double caractère : elle épure les religions ethniques, sans les assainir jusqu'à la racine; elle les transforme, en semblant les continuer.

D'une part, en effet, en conservant toutes les légendes du passé,

1. Voir c. II, p. 51 sq.

2. Sur cette exégèse, Zeller, *Phil. der Griechen*[4], p. III, sect. I, p. 330 sq.; J. Geffcken, dans Hastings, *ERE*, t. I, col. 327 sq.; P. Decharme, *Critique des traditions*, c. IX et X, p. 270 sq.; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*[4], l. I, c. I, p. 20 sq., renvoyant pour une étude détaillée de ses débuts à F. Wipprecht, *Zur Entwicklung der rationalist. Mythendeutung*, (2 programmes), Tubingue, 1902 et 1908.

3. Cet érudit, grammairien et chronographe, est à tort confondu (récemment encore par J. Réville, *Phases successives de l'hist. des relig.*, 1re conf., p. 49) avec l'auteur de la *Bibliothèque*, qui date des premiers siècles de l'Empire. — Sur le premier, voir Schwartz, *RECA* II[2], t. I, col. 2872 sq.; sur le second, *ibid.*, col. 2875 sq.

elle les amène à signifier des dogmes élevés. Entendus au sens stoïcien, les mythes révèlent des vues profondes sur l'origine et sur la constitution des êtres, ou formulent des leçons morales inattendues : le scandale de la mythologie s'atténue ou disparaît. Et cependant toute la mythologie demeure. L'influence néfaste qu'elle a exercée, en marge de la religion, sur les croyances et sur les mœurs, reste toujours à redouter, au moins parmi le bas peuple, incapable de s'élever à ces explications éthérées. L'exégèse allégorique s'applique d'ailleurs aussi aisément aux rites obscènes qu'aux fables les plus répugnantes : elle explique sans peine que ces pratiques symbolisent des mystères abstrus; dès lors, on est autorisé à garder le vieil usage au nom de l'idée nouvelle qu'on lui prête : le germe de corruption demeure dans la plaie qu'on prétend guérir.

D'autre part, ce traitement avait l'avantage de ne point rompre avec le passé. Des récits et des rites traditionnels, en apparence, tout subsistait; c'était une satisfaction inappréciable donnée à la conscience religieuse, pour qui toute tradition est chose sacrée. Ainsi, en respectant la *lettre,* l'allégorisme permettait d'infuser partout un *esprit* nouveau et d'accorder la religion avec les dernières spéculations des philosophes contemporains. Par là s'explique la vogue considérable de cette exégèse, non seulement à cette époque, mais à toute époque qui cherche un compromis entre la tradition et le progrès. Elle fournit le moyen d'accorder l'une et l'autre. Nous la retrouverons fréquemment au cours de cette histoire. A sa première apparition, il convenait d'en signaler l'importance.

Comme on le voit, si le Stoïcisme ramène les dieux du polythéisme à une seule divinité et les religions, comme les dialectes d'une langue unique, à une religion commune, il ne s'est pas embarrassé d'érudition. Affinité ou distinction des races, relations des peuples, évolution séparée de leurs cultes sont choses dont il a fait bon marché et la linguistique à laquelle il a fait appel (si l'on peut donner ce nom à ses arguments étymologiques) est une science bénévole, propre à justifier toutes les fantaisies. Ses assimilations et ses réductions se fondent en définitive sur des thèses philosophiques : en ce sens, sa méthode est toute dogmatique.

A côté de lui se dessine un autre courant, auquel toutefois, par un échange d'actions et de réactions, il a emprunté et prêté quelques thèses subsidiaires. Celui-ci se réclame plutôt de l'histoire, mais de manière bien différente selon les écrivains, les uns n'en prenant que l'apparence, comme Évhémère, les autres, comme Polybe et Strabon, apportant à leurs recherches un soin plus scrupuleux.

16. — L'effort prolongé de la pensée grecque pour épurer la religion avait amené nombre d'écrivains à distinguer entre les dieux populaires et les vrais dieux. Ils rangeaient parmi ceux-ci le dieu souverain et les astres[1], et rejetaient les autres. Il restait donc à expliquer comment ces intrus étaient parvenus aux honneurs divins. Déjà Hérodote avait affirmé que certains dieux avaient régné sur terre et que certains héros avaient été tardivement divinisés. Cette explication, que rendaient vraisemblable quelques traditions locales, le devint plus encore après l'apothéose d'Alexandre. Ce qui s'était produit en pleine civilisation grecque, à plus forte raison, avait pu trouver place à une époque plus crédule.

Persaios, disciple du stoïcien Zénon (336-264), affirmait que l'humanité avait autrefois divinisé ceux qui lui avaient rendu de grands services[2] et Chrysippe, au dire de Philodème, parlait de même[3].

Vers le même temps, Hécatée d'Abdère ou de Téos (365-270/5), disciple de Pyrrhon et familier de Ptolémée Soter (336-283) développa cette thèse dans ses *Ægyptiaca*[4], distinguant deux classes de dieux, les uns célestes et éternels, οὐράνιοι, les autres terrestres, ἐπίγειοι, que la reconnaissance des hommes aurait élevés jusqu'à l'Olympe et qui plus tard auraient hérité du nom des grandes divinités[5].

De son côté[6], Léon de Pella imaginait une *Lettre d'Alexandre à Olympiade*[7]; le héros y confiait à sa mère, sous le secret, les révéla-

1. Ce sont des dieux créés, au moins au sens large du mot, chez Socrate, Platon et Aristote — des combinaisons plus excellentes de la matière universelle, dans le panthéisme stoïcien — les dieux les plus anciens, pour les historiens, frappés par le caractère naturiste de la religion grecque et de la religion égyptienne.

2. « *A quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa* »; dans Cicéron, *De nat. deor.*, l. I, c. xv, n. 38; cf. Philodème, *De pietate*, c. ix et x; dans H. Diels, *Doxographi Graeci*, p. 544.

3. Philodème, *op. cit.*, c. xiii. — L'exposé de Cicéron, *op. cit.*, l. I, c. xv, n. 39 sq., ne mentionne pas ce point. Voir H. Diels, *op. laud.*, p. 547. Sur les relations du *De natura deor.* et du Περὶ Εὐσεβείας, Diels, *ibid.*, p. 121 sq.

4. Ou Αἰγυπτιακαὶ ἱστορίαι. Cet ouvrage, comme son autre livre, Περὶ τῶν Ὑπερβορέων, tient plus du roman que de l'histoire. Voir F. Jacoby, *RECAW*², t. VII, p. 2752 sq. — Sur ce genre de compositions, E. Rhode, *Der griechische Roman*, Leipzig, 1876.

5. Dans Diodore de Sicile, l. I, c. xii, édit. Fr. Vogel, *Diodori Bibliotheca*, Leipzig, 1888, t. I, p. 20 sq.

6. Peut-être sous Alexandre, pensent quelques-uns.

7. F. Jacoby, *RECAW*², t. VI, col. 968.63, la suppose antérieure au livre d'Hécatée; Geffcken, dans Hastings, *ERE*, t. V, col. 673, et dans son livre, *Zwei griech. Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 223, n. 3 et 4, laisse la question indécise. — On aura une idée du contenu de cette lettre par s. Augustin, *De civ. Dei*, l. VIII, c. v, *PL*, t. XLI, col. 229; cf. l. VIII, c. xxvii, n. 2; l. XII, c. x, n. 2. — Pour l'ancienne littérature du sujet, cf. Fabricius-Harles, *Biblioth. Graeca*, Hambourg, 1793, t. III, p. 28.

tions du prêtre égyptien LÉON. A l'entendre, non seulement Hercule, Esculape et Dionysos, fils de Sémélé, mais les grands dieux eux-mêmes n'auraient été que de simples mortels. Ainsi posée, l'assertion était plus audacieuse. ÉVHÉMÈRE (c. 330-c. 260) renchérit encore. Dans un livre publié vers 280, *l'Inscription sacrée*[1], où il exposait le résultat de ses prétendus voyages, il affirmait avoir découvert, dans l'île de Panchaïe, une inscription de la plus haute importance. Elle résumait, en caractères panchaïques, les hauts faits d'Ouranos, de Cronos et de Zeus. Ce dernier l'avait écrite de sa main. Plus tard Hermès y avait ajouté les hauts faits d'Artémis et d'Apollon. Le document avait donc une autorité irréfutable. Or il apprenait que Zeus, le premier, avait offert un sacrifice à son aïeul Ouranos. Parcourant l'univers en le civilisant, il s'était fait décerner partout les honneurs divins. Né dans l'île de Crète, il y était revenu pour mourir, et les Curètes, ses fils, l'avaient enseveli près de Cnosse, sur le mont Jucta, où l'on montrait encore son tombeau. Ses successeurs, en réclamant l'apothéose, n'avaient fait que suivre son exemple. Bref, tout l'ouvrage remaniait librement les traditions d'Homère et d'Hésiode, en éliminait le merveilleux et, d'une main aussi brutale, toute la poésie. Aphrodite n'était plus que la première des courtisanes, divinisée par son amant, le roi de Chypre Cinyras; Cadmos avait été le cuisinier du roi de Sidon, Harmonia une joueuse de flûte...

On aurait tort de croire que le livre fit scandale. Les thèses des sophistes sur la barbarie primitive et sur l'origine toute politique de la religion l'avaient préparé. La vieille foi était morte depuis longtemps. Ceux qui lui furent le plus sèvères comme ÉRATOSTHÈNE et STRABON, furent surtout choqués par la fausse érudition qu'il mettait en œuvre : historiographes de profession, ils ne pouvaient souffrir un romancier. Mais nombre d'écrivains trouvèrent l'idée heureuse, le genre facile, le succès assuré : les imitations se multiplièrent.

MNASÉAS de Patras[2] écrivit, dans le même goût, un *Recueil d'oracles delphiques* et un *Périple*. DENYS de Mitylène[3], dit *Bras de cuir*, raconta les exploits de Bacchus. D'autres auteurs s'attachèrent à d'autres légendes et DIODORE de Sicile (c. 90-c. 30), qui compila leurs

1. Voir DECHARME, *Critique des tradit.*, l. III, c. XII, § 1, p. 371-393 et surtout JACOBY, *RECAW*², t. VI, col. 952-972; bibliographie, *ibid.*, col. 972.

2. SUIDAS, au mot Ἐρατοσθένης, le fait disciple de ce philosophe, ce qui place son existence vers la fin du IIIe siècle; voir DECHARME, *op. cit.*, p. 389.

3. DIODORE, *Bibliotheca histor.*, l. III, c. LII, n. 3; c. LXVI, n. 65 sq.; édit., Fr. VOGEL, t. I, p. 348, 376. — Il avait écrit aussi, comme HÉRODOROS d'Héraclée, sur les Argonautes.

œuvres avec diligence, sauf quelques réserves, a pris ces romans fantaisistes pour de l'argent comptant[1].

Au milieu de tous ces écrivains, ÉVHÉMÈRE n'eût donc pas, semble-t-il, attiré l'attention au point de donner son nom à un système d'exégèse, si le poète ENNIUS[2] (239-169) n'eût donné de son livre une traduction latine[2], si l'érudit VARRON (116-26) ne lui eût accordé une place dans ses *Antiquités romaines,* et si la polémique chrétienne, sur l'autorité de DIODORE, de CICÉRON et de VARRON, les croyant de bon aloi, n'avait fréquemment utilisé les armes qu'il lui fournissait[3].

En somme, au point de vue religieux, l'Évhémérisme ou plus exactement l'interprétation pseudo-historique de la mythologie eut une influence fort complexe. Elle n'entraînait pas l'athéisme, puisque plusieurs des auteurs qui l'adoptèrent admirent, à côté des hommes divinisés, des dieux incorruptibles et éternels[4]. Toutefois elle aida grandement à la diffusion du scepticisme. Lorsque, plus tard, en consultant ces histoires évhémérisantes, on dénombra les dieux, on compta tantôt trois, tantôt cinq Jupiter, trois Asclépios, quatre Apollon, quatre Héphaistos ou plus encore, dont les biographies apparurent irréductibles! L'objection était troublante[5]. Les sceptiques de la Nouvelle

1. Aperçu dans DECHARME, *op. cit.*, p. 382 sq. — A la même tendance appartient PHILON de Byblos, né, d'après SUIDAS, vers 42 après J.-C. — Sur son *Histoire phénicienne,* voir RENAN, *Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'Hist. phénicienne qui porte le nom de Sanchoniaton,* dans *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, t. XXIII, 2e part., 1857, p. 241 sq. — Étude plus à jour et bibliographie, dans LAGRANGE, *Les relig. sémitiques*[2], in-8°, Paris, Lecoffre, 1905, c. XI, p. 396-437.

2. Sans être un remaniement, elle devait contenir sans doute quelques additions concernant les divinités romaines, mais peu importantes; cf. JACOBY, *RECAW*[2], t. VI, col. 955 sq.

3. Ce qui est plus spécial à ÉVHÉMÈRE, c'est l'assertion que certains rois se sont fait adorer de leur vivant. L'idée que nombre de mortels ont été divinisés après leur mort, en retour de leurs services ou en mémoire de leurs exploits, se rencontre avant lui et est reproduite après lui, sans que l'on puisse le plus souvent prouver une influence directe de son œuvre. — SCHWARTZ, *Rhein. Museum,* t. XL, p. 240 sq., a montré notamment les coïncidences frappantes qui existent entre les Αἰγυπτιακὰ d'HÉCATÉE d'Abdère et l'Ἱερὰ ἀναγραφή d'ÉVHÉMÈRE; cf. JACOBY, *RECAW*[2], t. VI, col. 969; SCHWARTZ, *ibid.*, t. V, col. 670 sq.

4. On ne peut l'affirmer avec certitude pour ÉVHÉMÈRE, d'après le fragment de DIODORE de Sicile qu'EUSÈBE nous a conservé (*Prép. évang.*, l. II, c. II, *PG*, t. XXI, col. 116 sq.; cf. DIODORE, l. VI, frag. 1, édit. VOGEL, t. II, p. 121 sq.), car la distinction des dieux éternels et des dieux terrestres ne lui est pas explicitement attribuée (cf. le fragment de LYDUS, *De mensibus, PG*, t. XXI, col. 1693, note 4); mais logiquement, il pouvait admettre des dieux intrus, d'origine humaine, sans nier toute divinité, et le grief d'athéisme souvent formulé contre lui ne prouve pas davantage qu'il ait rejeté tous les dieux; c'était assez pour encourir cette accusation, comme SOCRATE et les chrétiens, de ruiner la foi aux dieux populaires.

5. « *Quibus intelligitis resistendum esse, ne perturbentur religiones* »; CICÉRON, *De nat. deor.*, l. III, c. XXIII, n. 60.

Académie, comme nous le dirons bientôt, ne devaient pas la négliger.

Par ailleurs, l'exemple du passé pouvait justifier, aux yeux de penseurs moins scrupuleux, des apothéoses qui les eussent rebutés. Ce système irréligieux favorisa, par une conséquence paradoxale, la création de cultes nouveaux[1]. Enfin, au moment où le syncrétisme tendait à identifier les divinités des divers panthéons, la distinction des dieux de même nom venait opposer à ces réductions une digue en apparence insurmontable. Nous verrons cependant qu'elle ne parvint pas à arrêter le courant.

Au point de vue critique, les travaux qui relèvent de ces tendances n'ont pas plus de valeur que ceux des stoïciens. Si l'exégèse *dogmatique* de ces derniers avait le tort de confondre arbitrairement des divinités d'origine très diverse, cette exégèse *pseudo-historique* avait le tort de procéder avec un apriorisme égal : l'Évhémérisme aboutit seulement à remplacer des mythes crédules par des romans rationalistes.

Quelques rares auteurs apportèrent à leur tâche plus de critique. Polybe (c. 210/205 - c. 125) et surtout Strabon (c. 60 - c. 25 après J.-C.) essayèrent de dégager des vieilles légendes le fond historique qu'elles pouvaient recéler. Le second notamment essaya d'expliquer certains mythes, comme devait le faire plus tard Otfried Mueller (§. 133), par les particularités des sites au milieu desquels ils avaient pris naissance[2].

Dans le même sens réaliste, Palaephatos, au milieu du IIe siècle, dans son traité *Des choses incroyables*, Περὶ ἀπίστων, s'efforça de ramener à leurs véritables proportions les légendes de l'antiquité. Ses procédés d'interprétation, violents et arbitraires, ne lui donnent certes aucun droit à être cité après les grands noms des deux historiens précédents; mais il convient de lui reconnaître au moins le mérite d'avoir suggéré que certaines fables pouvaient provenir d'étymologies fantaisistes, de confusions de mots[3] et d'avoir ainsi préludé à la théorie de Max Mueller aux termes de laquelle la mythologie est une maladie du langage : *nomina numina* (§. 169).

Le scepticisme, qui s'accuse dans tous ces essais historiques ou prétendus tels, trouve sa justification et sa formule au sein de la *Nouvelle Académie*.

17. — Les héritiers immédiats de Platon restèrent quelque temps fidèles à sa pensée. « On ne cherchait plus, car la vérité était trouvée ;

1. Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, 4 in-8°, Paris, Leroux, 1903-07, t. III, p. 34.
2. Voir Decharme, *op. cit.*, p. 395 sq.
3. Decharme, *op. cit.*, p. 403 sq.

elle était dans la parole du maître : on ne discutait plus ; on commentait. La *Nouvelle Académie* changea tout cela. Elle déclara qu'il fallait se remettre à chercher la vérité, car il n'était pas sûr qu'elle fût trouvée ; elle ajouta même qu'on ne la trouverait jamais... Au dogmatisme, elle substitua une libre critique ; c'est en cela qu'elle fut *nouvelle*[1] ». La transformation inaugurée par Arcésilas fut si profonde, qu'on en vint à se demander s'il existait une différence entre la Nouvelle Académie et le Pyrrhonisme[2]. Carnéade introduisit ce scepticisme à Rome en 155[3]. La réponse dilatoire de Simonide de Céos caractérise assez bien cette mentalité. Comme Hiéron de Syracuse l'interrogeait sur la nature de Dieu, le philosophe lui demanda un jour pour réfléchir, deux le lendemain, et ainsi de suite, doublant à chaque demande le temps qu'il réclamait. Le tyran s'étonnant du procédé : « C'est, dit Simonide, que plus j'y songe, plus le problème me présente d'obscurités[4] ».

L'Académicien ne nie pas ; il suspend son assentiment, comme le pyrrhonien : c'est l'ἐποχή.

En fait, toutes les difficultés que présente le problème religieux, soit par sa nature, en tant qu'il amène à dépasser l'expérience pour affirmer le suprasensible, soit par les formes contingentes et opposées que les religions diverses ont données à sa solution, sont par lui signalées et proposées avec une réelle perspicacité. Il rejette l'argument du consentement universel : ni l'accord, ni l'autorité des témoins qu'il invoque ne lui semblent fondés[5]. Il insiste sur la diversité des

1. Brochard, *Les sceptiques grecs*, l. II, c. ii, p. 100. La fidélité même des premiers disciples n'est que relative ; *ibid.*, p. 99. — Voir plus haut ce qui a été dit de Xénocrate, p. 22, note 2.

2. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XI, 5 ; cité par Brochard, *op. laud.*, l. II, c. i, p. 93. Pour la discussion de ce point, *ibid.*, l. IV, c. iv, p. 381 sq.

3. « L'argumentation rapportée par Cicéron, *De nat. deor.*, l. III, c. ix, n. 23 sq., n'est pas expressément attribuée à Carnéade. Mais nous savons par Cicéron que Carnéade avait longuement discuté cette question ; de plus, quelques-unes des raisons invoquées par Cicéron nous sont données ailleurs (Porphyre, *De abstin.*, III, 20 ; Sextus Emp., *Adv. Math.*, IX, 140 sq.) comme étant de Carnéade. On est donc autorisé à croire que Cicéron avait sous les yeux (ou du moins avait lu) le livre de Clitomaque et qu'il s'en servait » ; Brochard, *op. laud.*, l. II, c. iii, p. 139, n. 1, renvoyant à Thiaucourt, *Essai sur les traités phil. de Cicéron*, Paris, 1885, p. 239.

4. « *Quia quanto, inquit, diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior* » ; dans Cicéron, *De nat. deor.*, l. I, c. xxii, n. 60. — Le propos est attribué à Thalès, par Tertullien, *Apol.*, c. xlvi, *PL*, t. I, col. 508 ; *Ad Nation.*, l. II, c. ii, *ibid.*, col. 589.

5. Cicéron, *De nat. deor.*, l. I, c. xxiii, n. 3 : « *Cum leve per se, tum etiam falsum est* » ; l. I, c. xxx : « *Non pudet igitur... ab animis consuetudine imbutis petere testimonium veritatis?* » cf. l. III, c. iv, n. 11.

conceptions de peuple à peuple[1] et conclut que la question est insoluble à l'esprit humain[2]. Il triomphe des révélations faites par les historiens et les évhéméristes : divinisation des fondateurs de villes et des héros[3], multiplicité des légendes pour un même dieu ou multiplicité des titulaires pour un même nom[4].

18. — Une orientation nouvelle ou plutôt un schisme véritable se produisit au sein de l'Académie, avec ANTIOCHUS d'Ascalon[5] (124/7-c. 69). Élève du stoïcien MNÉSARQUE, ce philosophe attaque le scepticisme de la Nouvelle Académie et lui oppose « un dogmatisme rajeuni », fortement imprégné de Stoïcisme. C'est l'*éclectisme*. Parmi les disciples de ce maître, deux surtout présentent pour nous un intérêt spécial, M.T. CICÉRON et T. VARRON. Celui-ci, dans ses *Antiquités romaines,* avait accumulé avec une érudition prodigieuse les renseignements les plus précieux sur la religion romaine. Après une introduction générale, il consacrait quarante autres livres aux personnes du culte, aux lieux sacrés, aux fêtes, aux rites, enfin aux dieux mêmes[6]. Celui-là, dans son traité *Sur la nature des dieux,* mettait aux prises les représentants des diverses écoles philosophiques, nous traçant ainsi une description assez fidèle[7] de l'état des croyances au dernier siècle de l'ère païenne.

En fin de compte, très sévères à l'égard des conceptions et des rites populaires, l'un et l'autre se prononçaient, sans conviction ferme[8], en

1. « *Ergo alia species Junonis Argivis, alia Lanuvinis, alia nobis* »... *ibid.*, l. I, c. XXX, n. 82 ; cf. l. III, c. XV, n. 39...

2. « *Quorum si nemo verum vidit de natura deorum, verendum est ne nulla sit omnino* » ; *ibid.*, l. I, c. XXXIV, n. 94.

3. *Ibid.*, l. III, c. XVI, n. 39 sq. ; c. XIX, n. 50...

4. *Ibid.*, l. III, c. XVI, n. 42 sq. ; c. XXI, n. 53 sq. — Voir les notes de CREUZER *in h. l.*, édit. Lemaire, p. 295 sq., 312 sq. et spécialement, MICHAELIS, *De origine indicis deorum cognominum dissertatio,* Berlin, 1898.

5. BROCHARD, *op. cit.*, l. II, c. VI, p. 209 sq. ; ZELLER, *Philos. der Griech.* [4], p. III, sect. I, p. 618 sq.

6. Le plan des *Antiquités romaines* nous est donné par S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, l. VI, c. III, *PL*, t. XLI, col. 178 sq. ; édit. E. HOFFMANN, *CSEL*, t. XL[a], p. 273 sq. — Sur toutes les questions intéressant cet ouvrage, voir la riche bibliogr. de M. SCHANZ (*Manuel* d'I. von MUELLER, t. VIII), *Gesch. der röm. Litter. bis zum Gesetzgebungswerk des K. Justinian* [3], in-8°, Munich, Beck, 1909, I° part., §. 187, p. 434 sq.

7. La vivacité de certaines critiques peut s'expliquer en partie par les nécessités littéraires (dans une dispute entre philosophes). Mais l'exposé des opinions lui-même n'est pas exempt d'erreurs ; voir le réquisitoire de H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 122 sq. : « *Diu est cum omnes Tullianae istius disputationis stupent et ignorantiam et iniquitatem...* » et sur les questions intéressant le *De nat. deor.* la bibliogr. de M. SCHANZ., *op. laud.*, §. 165, p. 360 sq. — Nous citons d'après l'édition BOUILLET (Paris, Lemaire).

8. « *An oblitus es,* dit COTTA (l'académicien qui, dans le dialogue, est le porte-parole de

faveur d'un dieu unique, conçu ou peu s'en faut comme le dieu immanent du Stoïcisme.

La division générale de la théologie, proposée par VARRON, nous permettra de saisir en raccourci l'aboutissement des études comparatives, après le travail dissolvant de la critique philosophique et de l'histoire évhémérisante exposé dans les pages précédentes. Reprenant une thèse formulée par MUCIUS SCÉVOLA [1] et sans doute par son maître PANAETIUS [2], il distinguait une théologie *mythique*, une théologie *physique* et une théologie *civile*. « Celle que j'ai nommée en premier lieu, disait-il, contient nombre de fictions qui sont contraires à la dignité et à la nature des immortels. Elle consiste à représenter les dieux comme nés celui-ci de la tête [de Jupiter], celui-là de sa cuisse, tel autre des gouttes de son sang. » — On voit ici la confusion qui, de nos jours seulement, a cessé de prévaloir entre la mythologie grecque et la mythologie latine. — Elle consiste, poursuivait-il, à représenter « des dieux voleurs, adultères, engagés au service des hommes, bref à attribuer aux dieux toutes ces actions qui ne peuvent convenir non seulement à l'homme, mais même au plus méprisable des hommes... Le second genre [de théologie] est celui sur lequel les philosophes ont laissé de multiples traités, où ils examinent quels sont les dieux, leur séjour, leur genre, leurs qualités, s'ils sont dieux depuis telle époque ou de toute éternité, s'ils procèdent du feu, comme le croit HÉRACLITE, ou des nombres, comme [le pense] PYTHAGORE, ou des atomes, comme le dit ÉPICURE, et autres questions de cette nature, que les oreilles tolèrent plus aisément entre quatre murs, dans une école, qu'au dehors, sur le forum... Le troi-

CICÉRON) *quod initio dixerim, facilius me, talibus praesertim de rebus, quid non sentirem, quam quid sentirem posse dicere ?* » *De nat. deor.*, l. II, c. I, n. 2. — « *Disserere malui, quam iudicare* »; l. II, c. XL, n. 95 ; cf. c. XXXIX, n. 93. — « *Ut Xenophanes Colophonius scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, Dei scire* »; VARRON, dans S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, l. VII, c. XVII, *PL*, t. XLI, col. 208; édit. HOFFMANN, *CSEL*, t. XL[a], p. 326. — Cf. ZELLER, *Phil. der Griechen* [4], p. III, sect. I, p. 689 sq.; 696 sq.

1. Dans S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, l. IV, c. XXVII, *PL*, t. XLI, col. 133 sq.; *CSEL*, t. XL[a], p. 197 sq.

2. ZELLER, *Phil. der Gr.* [4], IIIe part., I[e] sect., p. 586. — Cette division est donnée par le pseudo-PLUTARQUE comme courante dans l'école; *Placita phil.*, l. I, c. VI, n. 9; cf. DIELS, *Doxogr. Graeci*, p. 295. Mais ZELLER observe que l'ouvrage stoïcien compilé par ce doxographe doit être d'époque assez tardive, *l. c.*, p. 587, note 3. — Une autre division tripartite, qui donne aussi le troisième rang au culte des hommes divinisés, est attribuée par TERTULLIEN (*Ad nationes*, l. II, c. II, *PL*, t. I, col. 589) au stoïcien DENYS, sans qu'il soit possible de préciser s'il s'agit de DENYS, disciple de POSIDONIUS, de DENYS d'Alexandrie, successeur de CHAEREMON, ou d'un autre; cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 326, note 3.

sième genre est celui que les citoyens dans les cités et surtout les prêtres doivent connaître et observer, à savoir quels dieux appellent un culte public, quels rites et quels sacrifices doit accomplir chaque particulier... La première théologie convient surtout au théâtre, ajoutait-il, la seconde au monde, la troisième à l'État[1] ». Il accentuait sa pensée en déclarant que, s'il avait écrit en philosophe ou en législateur d'une cité nouvelle, il aurait adopté pour son livre un ordre différent, mais que, faisant œuvre d'archéologue et d'historien, il avait dû traiter « des choses humaines » avant d'aborder « les choses divines », car, disait-il, « comme le peintre est antérieur au tableau et l'architecte à l'édifice, les états préexistent aux institutions qu'ils ont consacrées[2] ». Il est aisé de voir, par ces divers textes, quelle place considérable VARRON accordait soit aux fantaisies des poètes et des foules, soit aux calculs politiques, dans la constitution des religions. Dans cette voie qu'avait, sinon ouverte, du moins élargie la critique évhémérisante, il allait jusqu'à compter, si l'on en croit TERTULLIEN, quelque trois cents Jupiter[3].

Relevons un dernier trait, où l'on reconnaîtra la trace du prosélytisme juif, qui travaille à ce moment le monde gréco-romain, et du syncrétisme, qui de plus en plus séduit les esprits réfléchis. Rapprochant du panthéisme le monothéisme intransigeant du Judaïsme, cet érudit identifiait Jahvé avec le Jupiter de la philosophie stoïcienne[4] et déclarait indifférent que l'on désignât la divinité par tel ou tel nom, pourvu qu'on fût d'accord sur son essence[5].

Vers le même temps et dans un esprit d'éclectisme assez semblable, ALEXANDRE de Milet publiait toute une série d'ouvrages sur l'Inde, l'Assyrie, l'Égypte, les provinces d'Asie Mineure, les Juifs, enfin sur

1. Texte conservé par s. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, l. VI, c. v, *PL*, t. XLI, col. 180 sq.; *CSEL*, t. XL[a], p. 278 sq.

2. S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, l. VI, c. IV, n. 2, *PL*, t. XLI, col. 179; *CSEL*, t. XL[a], p. 276. « *Quod apertius alibi posuit*, dit s. AUGUSTIN, *sicut in IV libro*, c. XXXI, n. 1, *commemoravi, ex naturae formula se scripturum fuisse, si novam ipse conderet civitatem, quia vero iam veterem invenerat, non se potuisse nisi eius consuetudinem sequi* »; *ibid.*, col. 180.

3. *Ad nationes*, l. I, c. x, *PL*, t. I, col. 576.

4. « *De isto deo, quamvis a poeta, dictum convenientissime praedicant : Iovis omnia plena. Hunc Varro credit etiam ab his coli, qui unum Deum solum sine simulacro colunt, sed alio nomine nuncupari* »; s. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, l. IV, c. IX, *PL*, t. XLI, col. 119; cf. l. IV, c. XXI, col. 137 sq.; l. XIX, c. XXII, col. 650.

5. « *Varro autem... Deum Iudaeorum Iovem putavit, nihil interesse censens quo nomine nuncupetur, dum eadem res intelligatur* »; s. AUGUSTIN, *De cons. evang.*, l. I, c. XXII, n. 30 sq., *PL*, t. XXXIV, col. 1055; édit. WEIHRICH, *CSEL*, t. XLIII, p. 28 sq.

la « succession des philosophes ». Son activité extraordinaire lui a fait donner le surnom de *Polyhistor*. Au demeurant, il se ralliait au panthéisme stoïcien, qu'il accordait de manière assez superficielle avec les spéculations de PYTHAGORE [1].

§. 19. *Conclusion :* succès croissant de la solution syncrétiste; condescendance générale pour les institutions traditionnelles.

19. — Avec CICÉRON, VARRON et ALEXANDRE POLYHISTOR, nous sommes parvenus au seuil de l'ère chrétienne.

Arrêtons un instant notre course, pour résumer les résultats de notre enquête.

De *science des religions,* au sens moderne du mot, nous n'en avons rencontré nulle part, mais nous avons vu la *comparaison des religions* s'imposer à l'attention du monde gréco-romain, de manière de plus en plus pressante. La constitution encore très lâche de l'unité grecque, au Xe et au IXe siècle, a provoqué la fusion des légendes locales, dont nous avons trouvé la trace dans les théogonies. Les guerres médiques, au Ve siècle, ont amené la connaissance de cultes nouveaux. Les expéditions d'ALEXANDRE, les relations qu'elles ont établies entre les peuples, les récits et descriptions qu'elles ont provoqués ont encore élargi les horizons : l'Inde et l'Égypte notamment ont alors révélé une partie de leurs mystères. Bientôt, la fondation des cultes dynastiques est venue ajouter son scandale à celui qu'offraient aux penseurs le fatras des légendes mythologiques et les excès des cultes populaires. La conquête de la Grèce enfin a introduit dans le monde romain, jusque-là fort peu soucieux de spéculation, les thèses disparates de la philosophie hellénique; la conquête de la Judée a favorisé la propagande juive dans toutes les parties de l'Empire.

Nous avons cru pouvoir distinguer, dans ces dix siècles, trois périodes : l'une *mythopoétique,* pendant laquelle les légendes fleurissent librement — la rédaction des grandes épopées et des théogonies en marque la dernière étape —; la seconde *philosophique*, pendant laquelle le problème de la vérité religieuse et de la diversité des cultes est discuté avec plus de rigueur; la troisième *pragmatique,* où les esprits, désespérant d'atteindre une solution certaine, poursuivent de préférence un but pratique, l'acquisition du souverain bien.

Au cours de cette évolution, la foule calme l'inquiétude religieuse

1. SCHWARTZ, *RECAW*², t. I, col. 1449 sq.

qui la tourmente, en cumulant les initiations les plus diverses : le nouveau, l'exotique, l'étrange même l'attirent; l'incohérence ne semble pas la troubler. Les érudits, sûrs de piquer la curiosité publique, multiplient leurs relations sur les cultes étrangers et leurs recherches archéologiques. Les philosophes distinguent de plus en plus ce qui leur paraît essentiel et ce qui leur paraît contingent dans la religion : c'est sur quoi il nous faut insister.

La comparaison des institutions religieuses, si l'on excepte les pyrrhoniens et les académiciens, les amène à concevoir qu'une foi si générale à la divinité doit correspondre, au moins dans son fond, à la vérité : c'est l'argument du consentement universel.

Par contre, les abus manifestes des légendes et des rites populaires les conduisent, de Xénophane à Sénèque, à des critiques de plus en plus sévères. D'une part, ils accentuent l'union de la religion et de la morale. Sénèque dira bientôt en résumant leur doctrine : « Celui-là honore Dieu qui le conçoit comme il convient... Vous voulez vous rendre les dieux propices? — Soyez honnêtes. C'est leur rendre un culte suffisant que de les imiter[1] ». D'autre part, le besoin de synthèse et d'unité les rallie progressivement, non pas au monothéisme, comme on le dit souvent, mais au panthéisme, dont le monisme stoïcien leur donne le plus souvent la formule.

Enfin, pressentant ce qu'il y a de commun à tous les cultes, favorisés par une science étymologique complaisante et surtout par l'élasticité de l'exégèse allégorisante, ils tendent de plus en plus à assimiler entre elles les religions originairement les plus distinctes : c'est le syncrétisme. Les scrupules de la critique historique ne les préoccupent point.

Ces conceptions une fois dégagées, ce qu'il y a de relatif dans la religion leur semble plus manifeste. Les romans évhéméristes et le culte des souverains les aident d'ailleurs à voir le rôle joué par les calculs politiques dans les institutions religieuses. De là à dire que les cultes nationaux et les liturgies traditionnelles se valent, il n'y a qu'un pas. En fait, de Pythagore à Socrate et à Cicéron, Pyrrhon même y compris, tous se conforment aux usages de leur pays : séparés de la foule par leurs spéculations , ils la rejoignent dans la

1. « *Deum colit qui novit... Vis deos propitiare? — Bonus esto! Satis illos coluit quisquis imitatus est* »; *Ad. Lucil. epist. XCV*, n. 47 sq., éd. Lemaire, t. XCV, p. 121 sq. — « *Cultus autem deorum est optimus, idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur* », dit le stoïcien Balbus, dans Cicéron, *De nat. deor.*, l. II, c. xxix, n. 71.

pratique religieuse. Les Pères de l'Église devaient le leur reprocher amèrement [1].

Au demeurant, dès cette première époque, l'étude comparative des religions nous apparaît, non seulement amorcée, mais florissante. Ce qui lui manque, c'est la contradiction tenace d'une religion intransigeante, qui interdise de s'arrêter aux solutions superficielles; c'est de plus une méthode critique appropriée. L'entrée en scène du Christianisme [2] va poser le problème avec une rigueur nouvelle. La méthode, le lent effort des siècles se chargera de l'élaborer.

1. Toutefois, avant de taxer ces philosophes de lâcheté, il importe de considérer, à leur décharge, l'incertitude de leurs convictions, et leur persuasion, justifiable à quelques égards, que les états se conservent par la fidélité aux traditions qui les ont fait grandir. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, l. III, c. II, n. 4 sq.; *Leg.*, l. II, c. VII sq.; c. XIII; *De divin.*, l. II, c. XII, c. XXXIII, c. LXXII... Cf. *Pro Flacco*, c. XXVIII : « *Sua cuique civitati religio est, nostra nobis* ». Ce principe est d'autant plus à remarquer, qu'il est formulé à l'encontre des prétentions judaïques, *barbara superstitio*.

2. Le Judaïsme, à vrai dire, eût pu remplir ce rôle, mais sa diffusion était trop restreinte pour forcer l'attention et son rituel, à plus d'un égard, le rapprochait trop des cultes ethniques. Le culte inauguré par le Christ, « en esprit et en vérité », devait se présenter dans de tout autres conditions.

CHAPITRE SECOND

DE L'APPARITION DU CHRISTIANISME AU MOYEN AGE

20. — Avant d'étudier, dans le présent chapitre, le mouvement des études comparatives, depuis l'ouverture de l'ère chrétienne jusqu'au début du haut moyen âge, jetons un coup d'œil sur la carte religieuse du monde gréco-romain.

Mal accueillis en Grèce, les cultes orientaux se sont donné rendez-vous en Italie[1].

Celui de la déesse phrygienne Cybèle, introduit à Rome en 204, mais longtemps interdit aux Romains, sera délivré de ces entraves par l'empereur Claude, et profitera de l'approbation officielle pour favoriser l'établissement de ses congénères. L'égyptienne Isis, proscrite par des décrets réitérés[2], se conciliera bientôt les bonnes grâces de Caligula. Les Baals syriens vont devenir presque prédominants sous les Sévères. Le Mithriacisme[3], dérivé de l'ancienne

1. P. Allard, *Julien l'Apostat*, 3 in-8°, Paris, Lecoffre, 1900-03, l. I, c. I, t. I, p. 1-39; Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, in-16, Paris, Leroux, 1906; 2e édit., revue, avec bibliogr. développée et mise à jour, *ibid.*, 1909, (traduction allemande, sur la 2e édit. franç., par G. Gehrich, Leipzig, Teubner, 1910; rev. et augm., 1914; trad. anglaise par G. Schowermann, Chicago, Open Court, 1911; trad. italienne par L. Salvatorelli, Bari, Laterza, 1913). — Pour la discussion de ce livre capital, voir les recensions de M. E. Rémy, *RHE*, 1908, t. IX, p. 62-69; du R. P. Jalabert, *Mémoires de la Faculté orientale*, 1910, t. IV, p. xxviii-xxxix; les observations du R. P. Lagrange, dans le *Correspondant*, 1910, t. CCXL, p. 209-41; le livre de M. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, 2 in-8°, Paris, Leroux, 1907-11 (où la diffusion des cultes orientaux se trouve contrôlée, avec grande érudition, par le témoignage des inscriptions) et la réponse de M. Fr. Cumont, *RHR*, 1912, t. LXVI, p. 125-30, reprochant à M. Toutain de s'appuyer trop exclusivement sur l'épigraphie et d'abuser de l'argument *a silentio*.

2. En 58, 53, 50, 48 et jusque sous Tibère, en 19.

3. Voir surtout Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 in-4°, Bruxelles, Lamertin, 1894-99. — Les conclusions de cette étude ont été

religion naturaliste des tribus iraniennes et chargé en Chaldée de doctrines astrales, a pénétré dans la péninsule quelque soixante ans avant Jésus-Christ. Transformé par le syncrétisme, il sera à brève échéance le principal représentant de la théologie solaire et l'un des concurrents les plus sérieux du Christianisme. Le monothéisme juif, au milieu de tous ces cultes polythéistes, développe lui aussi sa propagande[1]. « A Rome, écrit au début du IIe siècle l'historien Tacite, afflue de toutes parts et s'étale tout ce qu'on peut trouver d'atroce et de répugnant »[2]. Toutes ces religions, en effet, comme le Christianisme et les sectes gnostiques auxquelles il donne naissance, ont compris l'importance stratégique de cette ville et rivalisent pour s'établir fortement au cœur de l'Empire.

Il en allait presque de même à Alexandrie[3]. Les conceptions panthéistes de l'Égypte savante et la politique des Ptolémées y avaient contribué à la fusion des races, en secondant celle des religions.

La bigarrure n'était guère moindre ailleurs. Un observateur attentif eût pu, en général, discerner en chaque nation trois couches de religions superposées : au-dessus, les *cultes officiels*[4], ceux de Rome

publiées à part : *Les Mystères de Mithra*, in-16, *ibid.*, 1900; 3e édit., rev. et annotée, 1913 (trad. anglaise par Mac Cormack, Chicago, Open Court, 1903; trad. allemande par G. Gehrich, Leipzig, Teubner, 1903; 2e édit., rev. et corr., *ibid.*, 1911); cf. *Religions orientales*[2], c. vi, p. 210-39.

1. Voir surtout E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes*[4] (1909), t. III, p. 2-71; riche bibliogr., p. 1 et 2. — Cf. Fr. Cumont, *Hypsistos*, dans *Revue de l'Instr. publ. de Belgique*, 1897; *Les mystères de Sabazios et le Judaïsme*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1906, p. 63 sq.; *DAGR*, t. IV, p. 929-30. — Voir les critiques de A. Jamar, *Musée belge*, 1909, t. XIII, p. 227-52 et la réponse de M. Fr. Cumont, *ibid.*, 1910, t. XIV, p. 55-60. — Cf. Eisele, dans Roscher, *Ausführl. Lexicon*, art. *Sabazios*, col. 263-64; 232 sq.; O. Gruppe, *Griech. Mythol.*, §. 309, p. 1603 sq.

2. « *Quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque* »; *Annal.*, XV, 44. — Cf. s. Augustin, *De civ. Dei*, l. III, c. xii, *PL*, t. XLI, col. 87; édit. Hoffmann, *CSEL*, t. XLa, p. 122 sq. — S. Léon le Grand écrit de même : « [*Roma*], *cum pene omnibus dominaretur gentibus, omnium gentium serviebat erroribus et magnam sibi videbatur suscepisse religionem, quia nullam respuerat falsitatem* »; *In nat. Apost. Petri et Pauli*, serm. I, c. ii, *PL*, t. LIV, col. 423.

3. Voir Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, t. III, c. xxiii, §. 2, p. 211 sq. et spécialement, sur le culte syncrétiste de Sérapis, t. I, c. i, §. 1, p. 113 sq., reproduisant *RHR*, 1902, t. XLVI, p. 1-30. — Cf. J. Kaerst, *Die Begründung des Alexander- und Ptolemäerkultes in Aegypten*, dans *Rhein. Mus.*, 1897, t. LII, p. 42 sq.; E. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius*, Paris, 1890; Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, 2 in-8°, Leipzig, Teubner, 1905-08.

4. E. Beurlier, *Le culte impérial... depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris, Thorin, 1891 (résumé par l'auteur, dans *RQH*, 1892, t. LI, p. 5-57; recension par O. Treuber, *GGA*, 1892, t. CLIV, p. 398-406); *Les vestiges du culte impérial à Byzance*, Amiens, 1891 (brochure complémentaire). — Cf. E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, dans *Beitr. zur alt. Gesch.*, 1901, t. I, p. 51-146; P. Batiffol et L.

et de ses empereurs; au-dessous ou à côté, les *cultes nationaux*, grecs, égyptiens, phéniciens ou autres, qui avaient prévalu avant la victoire des aigles romaines; en dernier lieu, plus ou moins atrophiés, les *cultes locaux* des populations aborigènes, comprimées ou refoulées par les conquêtes et les immigrations des temps anciens.

21. — Dans ces conditions, il est facile de concevoir l'émoi de tous ces sacerdoces, quand la religion du Christ apparut avec sa formule intransigeante : « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (*Ephes.*, IV, 5). On la confondit d'abord avec le Judaïsme. Bientôt les premières persécutions et la constance de ses martyrs fixèrent sur elle l'attention. Son langage et sa conduite blessaient des rivaux plus âgés, parvenus au prix de concessions réciproques à vivre en bonne intelligence. Ils ne heurtaient pas moins l'opinion commune, accoutumée à d'autres principes : tel vous permet d'émettre un avis et l'écoutera avec bienveillance, qui vous fermera la bouche, si vous prétendez apporter une solution définitive.

Pour toutes ces raisons, soit entre païens, soit surtout entre païens et chrétiens, les comparaisons entre les divers cultes devaient, plus que jamais, préoccuper les esprits.

Pour retracer l'histoire de cette époque, nous pouvons la diviser en deux périodes principales, la première de la naissance de Jésus aux controverses néo-platoniciennes, vers la fin du IIIe siècle, la seconde depuis cette date jusqu'au sac de Rome par les Barbares.

Art. I. — *JUSQU'AUX CONTROVERSES NÉO-PLATONICIENNES*

A. Écrivains païens. — B. Apologistes et héréséologues chrétiens.

A. — §. 22. Érudits et archéologues : Hérennius, Phlégon, Pausanias. — §. 23. Philosophes et « sophistes » : influence croissante des théories platoniciennes; — §. 24. innéisme relatif de l'idée de Dieu; — §. 25. transcendance et ineffabilité de Dieu; — §. 26. théorie de la purification de l'âme (κάθαρσις); — §. 27. êtres intermédiaires et dieux secondaires (Plutarque); — §. 28. l'exégèse allégorisante (Cornutus, Héraclite) : elle favorise le syncrétisme et devient une arme contre le Christianisme (Celse).

22. — Durant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, les érudits poursuivent leurs patientes recherches sur la mythologie et sur les religions antiques. Ce sont Hérennius Philon, évhémériste décidé, dans son *Histoire phénicienne*, Phlégon de Thralles, dans

Bréhier, *Les survivances du culte impér. romain*, in-8°, Paris, Aug. Picard, 1920; étude de l'attitude de l'Église à leur endroit, à propos d'un cas de conscience récent, au Japon, p. 1-33.

ses *Olympiades* et ses *Prodiges*, Pausanias, dans sa *Description de la Grèce*, le pseudo-Apollodore dans sa *Bibliothèque*[1]. A tous, surtout à Pausanias, de qui l'autorité se trouve de jour en jour confirmée par les résultats des fouilles, l'histoire des religions doit de précieux renseignements. Mais ces écrivains, compilateurs ou archéologues, n'entrent pas dans le vif du problème religieux.

23. — Il nous faut interroger surtout les philosophes et ceux qui, sans égaler leur originalité, nous manifestent du moins les préoccupations du grand public, devant lequel ils développent leurs thèses en des conférences applaudies : on les nomme « sophistes »[2].

A cette époque, un changement notable se produit dans la spéculation religieuse. Si nous voulons le comprendre, il est aussi insuffisant de rapprocher des idées vulgarisées par les religions orientales les thèses d'un néo-pythagoricien comme Plutarque, ou de stoïciens, comme Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle, si nous négligeons les théories de Pythagore, de Platon ou de Zénon, qu'il est insuffisant de considérer ces devanciers illustres, si nous ne tenons pas compte de la mêlée des cultes, au milieu de laquelle fermente la pensée de leurs héritiers. Les liturgies ou « mystères » de l'Orient, leurs purifications, leur ascèse ont pu développer chez ces penseurs le souci du salut individuel, les préoccupations pratiques et morales. Les religions naturalistes de la Perse et de l'Égypte ont pu favoriser, à l'encontre de l'anthropomorphisme qui caractérisait le polythéisme gréco-romain, une conception plus élevée de la divinité, une vue plus synthétique du monde. La prédication chrétienne, avec les persécutions réitérées qui constituaient pour elle la plus nouvelle et la plus impressionnante des « réclames », a pu accentuer certaine tendance au monothéisme et imposer un respect plus marqué des droits de la conscience. Mais déjà la philosophie gréco-romaine s'était orientée dans ce sens. Si l'on peut dire, avec vraisemblance, qu'elle n'eût pas développé certains germes qu'elle tenait du passé, sans un tel concours de circonstances, on peut aussi reconnaître qu'il n'y a pas eu chez elle d'emprunt brutal aux cultes isiaque, mithriaque, juif ou chrétien. Elle possédait dès longtemps (éparses, il est vrai, et enveloppées) la plupart des doctrines que nous allons voir apparaître au premier plan[3].

1. Schwartz, *RECAW*², t. I, col. 2875 sq.

2. Sur la sophistique et son influence voir Croiset, *Hist. de la litt. grecque*, t. V, l'Empire, c. iv, p. 547 sq., spécialement §. iv sq., p. 572 sq.

3. En réaction contre les thèses longtemps presque universellement reçues, qui attribuaient aux spéculations orientales l'orientation nouvelle de la philosophie religieuse, à

Quoi qu'il en soit de ces diverses influences, du moins dans le détail, un fait paraît surtout digne de remarque, c'est la vogue singulière que rencontrent à cette époque certaines théories platoniciennes et la transformation profonde qu'elles introduisent soit dans le Stoïcisme, grâce surtout à Posidonius[1], soit dans le Pythagorisme, surtout par l'intermédiaire de Xénocrate[2], soit dans ce Christianisme hybride, issu des compromis les plus étranges, le *Gnosticisme*[3].

24. — Notons-le tout d'abord, bien que cette thèse soit surtout stoïcienne : l'universalité de la croyance aux dieux, au sein des religions, conduit les représentants de toutes ces écoles, à l'exception de quelques sceptiques, comme le sophiste Lucien, à voir dans cette opinion une donnée naturelle et comme innée.

25. — Ils s'accordent aussi à exalter la transcendance de la nature divine. Platon, dans le *Timée,* l'avait dépeinte comme difficile à atteindre et inexprimable au vulgaire[4]. Ainsi se séparait-il de l'anthropomorphisme. Toutes les écoles, même le Stoïcisme, que son monisme matérialiste semblait prédisposer médiocrement à cette manière de voir, renchérissent à l'envi. L'essence divine est conçue comme si élevée au-dessus de toute matière sensible, voire même de toute détermination, qu'elle devient à peu près inconnaissable : la tentation deviendra donc bien vive de demander à des recettes pratiques ou à l'extase ce que la spéculation rationnelle s'avoue presque impuissante à procurer[5].

cette époque, voir E. Zeller, *Phil. der Griech.*[4], III° part., II° sect., p. 82 sq.; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité* [4], l. I, c. I, p. 35 sq.

1. Son activité se place dans la première moitié du Ier siècle avant J.-C.; cf. Zeller, *Phil. der Griech.*[4], III° part., Ire sect., p. 592 sq.; cf. Fr. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, in-8°, New-York, Putnam, 1912, lect. III, p. 82 sq.

2. Zeller, *op. cit.*[4], II° part., Ire sect., p. 1010 sq., 1021 sq. — M. R. Heinze, *Xenokrates*, p. 30-37, a montré dans ses thèses la source de Plutarque (d'après J. Lebreton, *op. cit.*, p. 38).

3. Pour une vue d'ensemble sur les systèmes gnostiques, voir Mgr Duchesne, *Hist. anc. de l'Église* [3], in-8°, Paris, 1907, t. I, c. IX, p. 153 sq.

4. « Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν »; *Timée*, 28 c; même idée, exprimée avec plus de réserve : « τὴν μὲν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχάς »... 48 c. — Ces paroles ont été relevées avec d'autant plus de soin par les écrivains ecclésiastiques, qu'elles semblaient autoriser à prêter à Platon une doctrine ésotérique, conforme au dogme chrétien; voir, entre autres, s. Justin, *Apol. II,* n. 10, *PG*, t. VI, col. 461 (avec la leçon ἀσφαλές, au lieu de ἀδύνατον); Athénagore, *Légat.*, n. 6, *ibid.*, col. 901; Clément d'Alex., *Protrep.*, c. VI, *PG*, t. VIII, col. 172; *Strom.*, l. V, c. XII, t. IX, col. 116; c. XIV, col, 132, 136; Origène, *Contre Celse*, l. VII, c. XLII, *PG*, t. XI, col. 1481; Minucius Fel., *Octav.*, c. XIX, *PL*, t. III, col. 296; Grégoire de Naz., *Orat. theol. II,* c. IV, *PG*, t. XXXVI, col. 29; Zacharie de Mit., *De opif. mundi, PG*, t. LXXXV, col. 1089...

5. Voir Jamblique, *De Pythagorica vita,* c. XXVIII, n. 138; éd. Westermann, Didot, p. 51.

26. — Au surplus, en des pages célèbres, PLATON avait posé des principes dont le Pythagorisme, avec son ascèse, et le Stoïcisme, avec ses préoccupations morales, devaient également s'accommoder. « Ce qui est impur, avait-il enseigné, ne peut entrer en contact avec ce qui est pur[1] ». Il concluait, que l'on ne pouvait connaître Dieu, qu'en se dégageant des appétits sensibles, et qu'on ne le comprendrait bien qu'après la mort. La thèse fit fortune. Le spiritualisme chrétien se l'appropria, en l'appliquant à la purification morale des passions[2], le Néo-pythagorisme, en insistant sur les rites expiatoires et les prescriptions alimentaires[3]; le Néo-platonisme s'en autorisera bientôt pour promouvoir sa théurgie[4].

27. — Par ailleurs, plus on exaltait la nature divine au-dessus de tout élément sensible et de toute imperfection, plus il devenait nécessaire d'expliquer comment avait pu se réaliser le passage de l'absolu au relatif, d'où venait la multiplicité des êtres, leurs défauts et leurs vices, comment enfin Dieu pouvait sans déchéance entrer en relation avec le monde.

Le panthéisme matérialiste des stoïciens, n'éprouvant point cet embarras, montrait Dieu immanent dans l'univers et identifiait les dieux des diverses mythologies avec les diverses fonctions qu'il y exerce et les « puissances » qui lui appartiennent[5].

Le Gnosticisme, pour résoudre le problème, inventa ses *éons*, tantôt

1. « Μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ », *Phédon*, 67b; cf. 65 sq.; *Théétète*, 176 a; *Lois*, X, 899 d. Le propos est attribué à SOCRATE, dans le *Phédon*; cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, IV, III, 1.

2. Voir, entre autres, JUSTIN, *Dial.*, n. 4, *PG*, t. VI, col. 484 sq.; TATIEN, *Disc. aux Grecs*, c. XIX, *ibid.*, col. 849; THÉOPHILE d'Ant., *Ad. Autol.*, l. I, c. II, *ibid.*, col. 1025; *Épître à Diognète*, c. II, éd. FUNK (1887), t. I, p. 310... L'usage de ce texte est trop fréquent, pour que l'énumération complète des références puisse trouver place ici. Un bon nombre sont relevées par J. MARTIN, *L'apologétique traditionnelle*, 3 pet. in-8°, Paris, Lethielleux, [1905-06], à propos des divers apologistes, tous ayant inculqué cette doctrine que la manière de *vivre* conditionne la manière de *voir*, et donc qu'une préparation morale est indispensable à qui cherche la solution des questions religieuses.

3. Voir spécialement PLUTARQUE, *Isis et Os.*, c. II sq.; *Du démon de Socrate*, c. XX; MAXIME de Tyr, *Dissert. X*, c. III sq.; *dissert. XI*, c. IX sq.; édit. H. HOBEIN, Leipzig, Teubner, 1910, p. 113 sq., 139 sq...

4. Voir plus loin, p. 76, note 3; p. 78, notes et 2.

5. Pour les anciens stoïciens, voir plus haut c. I, p. 30 sq. Pour ceux du Ier et du IIe siècle après J.-C., voir SÉNÈQUE, cité plus loin, p. 51, note 3, et les traités de CORNUTUS et d'HÉRACLITE, cités plus loin, p. 50. — Poseidon est défini par CORNUTUS : « ἡ ἀπεργαστικὴ τοῦ ἐν τῇ γῇ καὶ περὶ τὴν γῆν ὑγροῦ δύναμις »; c. IV; « ἡ τεταγμένη κατὰ τὸ ὕγρον δύναμις »; c. XXII; Aphrodite « ἡ συνάγουσα τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ δύναμις »; c. XXIV; édit. LANG, in-8°, Leipzig, Teubner, 1881, p. 4, 41, 45. — Sur le concept de « puissance », voir LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*[4], p. 503-06.

émanations de plus en plus dégradées de la divinité, tantôt, au sens large du mot, créations de la toute-puissance, comme les θεοὶ γενητοὶ du *Timée*.

Le Néo-pythagorisme se prononça dans ce dernier sens et montra l'univers rempli d'êtres intermédiaires, « en chaîne continue » de décroissance, depuis la divinité ineffable jusqu'à la matière. « Comme j'approuve, écrit PLUTARQUE, ceux qui disent que PLATON, en imaginant un élément destiné à être le sujet des qualités propres aux substances, élément qu'on appelle aujourd'hui la matière et la nature, a délivré les philosophes d'embarras nombreux et considérables, de même, selon moi, des difficultés plus considérables et plus nombreuses ont été supprimées par ceux qui, entre les dieux et les hommes, ont fait intervenir la race des génies. C'est avoir trouvé un lien qui nous rattache, qui nous unit à la divinité. Peu importe que cette doctrine appartienne aux mages et à ZOROASTRE, peu importe qu'elle vienne de Thrace avec ORPHÉE, ou d'Égypte, ou de Phrygie[1] »... Sur ce point, dit MAXIME de Tyr, malgré le désaccord qui règne sur tant d'autres, l'accord est général[2].

L'Évhémérisme risquait de ruiner la foi aux dieux; au contraire, ces assimilations des divinités traditionnelles soit avec les « puissances divines, δυνάμεις », soit avec les intermédiaires, « Θεοὶ δεύτεροι », fournissaient aux religions polythéistes une justification qui permettait de les maintenir en substance. La philosophie néo-pythagoricienne, en attribuant à ces « puissances » une personnalité bien caractérisée, présentait de plus un grand avantage : elle permettait de rejeter sur les démons ou génies, placés aux derniers degrés de la hiérarchie, la responsabilité des idées et des pratiques trop choquantes au regard de la raison ou du sens moral. Ainsi fit notamment PLUTARQUE[3].

28. — Le moyen d'autoriser ces conceptions avait été vulgarisé depuis longtemps par le Stoïcisme : c'est l'interprétation allégorique

1. PLUTARQUE, *De defectu oracul.*, c. x, trad. BÉTOLAUD, *Œuvres morales*, t. II, p. 378; G. N. BERNARDAKIS, *Plutarchi Moralia*, t. III, p. 82.

2. « Οὐ τρισμύριοι μόνον θεοὶ θεοῦ παῖδες, ἀλλ' ἄληπτοι ἀριθμῷ... » *Dissert. XI*, c. XII, édit. H. HOBEIN, p. 144 sq. — « Ἐν τοσούτῳ δὴ πολέμῳ καὶ στάσει καὶ διαφωνίᾳ, ἕνα ἴδοις ἂν ἐν πάσῃ γῇ ὁμόφωνον νόμον καὶ λόγον, ὅτι Θεὸς εἷς πάντων βασιλεὺς καὶ πατὴρ καὶ θεοὶ πολλοὶ, Θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες ἀυτῷ », *ibid.*, c. v, p. 132; « θεοὶ καλούμενοι δεύτεροι ἐν μεθορίᾳ γῆς καὶ οὐρανοῦ τεταγμένοι », *Diss. VIII*, c. VIII, p. 96 sq.

3. *De defectu oracul.*, c. x, passage cité plus haut, note 1; cf. *Isis et Os.*, c. XXV sq. — Il se réfère expressément à XÉNOCRATE; cf. MULLACH, *FPG*, t. III, fr. 8, 11, 12, p. 115 sq. Voir aussi sa critique de l'Évhémérisme, *Is. et Os.*, c. XXII sq.

des mythes et des rites. Les stoïciens CORNUTUS[1] et HÉRACLITE du Pont[2] la développèrent en des traités spéciaux. Les néo-pythagoriciens PLUTARQUE[3], NUMÉNIUS d'Apamée[4], MAXIME de Tyr[5] et CELSE[6] en firent un égal usage.

Cette exégèse complaisante s'adaptant aussi bien aux mythes gréco-romains, qu'aux légendes égyptiennes, phéniciennes ou persanes, il était naturel, pour peu qu'un intérêt quelconque sollicitât les esprits dans ce sens, qu'on en vînt à voir dans les traditions religieuses de tous les peuples des traductions substantiellement équivalentes des mêmes dogmes. Or ces motifs abondaient : du point de vue spéculatif, simplicité de la solution que cette thèse apporte au problème troublant de la multiplicité des cultes — tolérance qu'elle autorise, dans la vie courante, à l'égard de religions en apparence si opposées — facilité qu'elle donne d'adopter, suivant le courant de la mode, les rites les plus exotiques — instinct inconscient ou calcul réfléchi, qui porte les divers cultes à faire bloc contre l'envahissement du Christianisme — souci politique de rapprocher dans le domaine religieux des peuples désormais réunis sous une même autorité... En fait, à cette époque, sous ses diverses formes, le syncrétisme est partout.

1. Dans son ouvrage *Sur la nature des dieux.*

2. Dans ses *Allégories homériques;* cf. REINHARDT, *RECA W*[2], t. VIII, p. 508 sq. — Cet écrivain ne doit pas être confondu avec l'auteur du Περὶ ἀπίστων, qui se rallie, comme PALAEPHATOS (voir c. I, p. 35), à l'exégèse réaliste, *ibid.*, p. 510, n. 15.

3. Voir spécialement *Isis et Osiris*, c. XXII sq. — Pour une étude d'ensemble, DECHARME, *op. cit.*, c. XIII, p. 413 sq.; B. LATZARUS, *Les idées relig. de Pl.*, in-8°, Paris, Leroux, 1920.

4. NUMÉNIUS profitait de l'allégorisme pour mêler dans ses thèses les spéculations de PLATON et de PYTHAGORE aux traditions rabbiniques et aux doctrines de la Bible; cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, l. I, c. XV, *PG*, t. XI, col. 684 (éd. KOETSCHAU, *GCS, Origenes*, t. I, p. 67); l. IV, c. LI, col. 1112 (*GCS, l. c.*, p. 324); cf. EUSÈBE, *Préparat. évang.*, l. IX, c. VII, *PG*, t. XXI, col. 693 sq.; l. XI, c. X, col. 872 sq. — Cf. MULLACH, *FPG*, t. II, p. 165 sq. — Aussi allait-il jusqu'à dire que PLATON n'était qu'un MOÏSE parlant grec : « Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; » *ibid.*, col. 873 (*FPG*, t. II, p. 167, n. 9); cf. CLÉMENT d'Alex., *Strom.*, l. I, c. XXII, *PG*, t. VIII, col. 893 (éd. STAEHLIN, *GCS, Clemens*, t. II, p. 93). — Pour E. SCHUERER, cette phrase ne serait point à attribuer telle quelle à NUMÉNIUS; ce ne serait qu'une traduction piquante de sa pensée, due à la tradition orale; *Gesch. des jüd. Volkes*[4], t. III, p. 627.

5. Voir spécialement *Dissert. IV.* — MAXIME ne voit entre les poètes anciens et les philosophes qu'une différence de forme, « πλὴν τῷ σχήματι τῆς ἁρμονίας », c. III; HOBEIN, p. 44. — Le procédé essentiel, le mythe, leur est commun; « πάντα μεστὰ αἰνιγμάτων », c. V; exception faite pour ÉPICURE, qui n'a rien d'un philosophe; c. IV, VIII, IX; l. c., p. 44 sq.; cf. *Dissert. XXVI.* — La mythologie homérique et la philosophie de PLATON sont identiques; d'où l'injustice de rejeter HOMÈRE du nombre des philosophes : « καὶ Ὅμηρος ἀποκηρύττεται φιλοσοφίας, ὁ ἡγεμὼν τοῦ γένους »; XXVI, c. II, n. 2, p. 310.

6. Exégèse allégorique des rites égyptiens, dans ORIGÈNE, *Contre Celse*, l. III, c. XVII sq., *PG*, t. XI, col. 940 sq. (éd. KOETSCHAU, t. I, p. 215 sq.).

La foule superstitieuse mélange toutes les liturgies. Sans se préoccuper des scrupules de dignité et de décence qui avaient arrêté les anciens Romains, elle cumule les initiations à tous les « mystères », si bien qu'au moment où la pensée philosophique s'affine, « la transformation du rituel pourrait sembler à première vue un retour à la sauvagerie[1] ».

Aux yeux des gens réfléchis, l'identité des attributions entre dieux nationaux et dieux étrangers invitait d'ailleurs à les confondre. « De même, dit PLUTARQUE, que le soleil, la lune, le ciel, la terre, la mer, sont communs à tous, bien qu'appelés diversement chez les divers peuples, de même cette raison unique qui règle l'univers, cette providence suprême qui les dirige, ces forces secondaires appliquées à toutes les parties, sont l'objet d'hommages et de noms divers, selon que les législateurs l'ont réglé. Tout cela constitue des symboles que la religion a consacrés, les uns plus obscurs, les autres plus sensibles, mais conduisant tous à la connaissance des choses divines[2]. »

Les stoïciens vont plus loin. Ils identifient, dans l'intérieur d'un même culte, les diverses divinités les unes avec les autres, les réduisant à n'être que des aspects du dieu unique. ZÉNON, CLÉANTHE et CHRYSIPPE, en enseignant que Dieu prend divers noms selon les fonctions qu'il remplit dans l'univers, avaient frayé les voies. Cette thèse est exprimée avec une grande netteté par SÉNÈQUE[3] et, en termes équivalents, par le sophiste néo-pythagoricien MAXIME de Tyr[4].

1. CUMONT, *Relig. orientales*, c. VIII, p. 251.

2. *Isis et Osiris*, c. LXVII, trad. BÉTOLAUD, t. II, p. 285. — Sans y être porté par les réflexions philosophiques d'un PLUTARQUE, CÉSAR avait rapproché les dieux gaulois des divinités gréco-romaines : « *Deum maxime Mercurium colunt... Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam... De his eandem fere, quam reliquae gentes habent opinionem...* » *De bello Gall.*, l. VI, c. XVII. — Sur le syncrétisme populaire, G. WISSOWA, *Interpretatio Romana*, dans *ARW*, 1916-19, t. XIX, p. 1-49.

3. « *Tot appellationes eius possunt esse, quot munera. Hunc et Liberum Patrem et Herculem nostri putant; Liberum Patrem, quia omnium parens sit... Herculem, quia vis eius invicta sit... Mercurium, quia ratio penes illum est numerusque et ordo et scientia... Nihil ab ipso vacat; opus suum ipse implet* »; SÉNÈQUE, *De beneficiis*, l. IV, c. VII et VIII, éd. BOUILLET (Lemaire), t. XCIII, p. 472 sq. — « *Cui nomen omne convenit...* » *Natural. Quaest.*, l. II, c. XLV, *ibid.*, t. XCVI, p. 239 sq. — Cf. von ARNIM, *SVF*, t. II, n. 472 sq.

4. « Κἂν ἐπὶ τὰ ἄλλα ἴῃς, dit MAXIME, εὑρήσεις πάντα μεστὰ παρὰ μὲν τοῖς ποιηταῖς ὀνομάτων, παρὰ δὲ τοῖς φιλοσόφοις λόγων »; *Dissert.* IV, c. IX, édit. HOBEIN, p. 50. — « Οὐδὲν μέρος Ὁμήρῳ ἄθεον, οὐδὲ δυνάστου ἄπορον οὐδὲ ἀρχῆς ἔρημον · ἀλλὰ πάντα μεστὰ θείων λόγων καὶ θείων ὀνομάτων καὶ θείας τεχνῆς »; *Dissert.* XXVI, c. VIII, *l. c.*, p. 318. — Cf. *Dissert.* VIII, c. VI, *ibid.*, p. 92 sq. — L'opposition des λόγοι et des ὀνόματα ne laisse guère de doute sur l'origine stoïcienne de ces passages. L'analogie de pensée entre MAXIME et SÉNÈQUE inclinerait à croire que POSIDONIUS a été l'inspirateur immédiat des deux auteurs; comparer MAXIME, *Dissert. IV*, c. II sq. et SÉNÈQUE, *Ad Lucil. epist.* XCV, 13 sq.

Cette tendance fut d'ailleurs favorisée par l'influence des religions orientales, dont les divinités présentaient un caractère anthropomorphique moins nettement accusé que celles des panthéons grec et romain. Apulée en témoigne dans un texte connu, où la déesse Isis se glorifie d'être honorée sous des noms multiples, *Mère des dieux* à Pessinunte, *Minerva Cecropia* en Attique, *Vénus Paphia* à Chypre, *Diana Dictynna* en Crète, *Proserpine Stygia* en Sicile, *Cérès* à Éleusis, *Junon, Bellone, Hécate, Rhamnusia* en d'autres lieux[1]... Elle s'affirme encore en de multiples inscriptions, par l'emploi de l'épithète *Pantheus*[2], et par l'usage des *Signa panthea,* destinés à exprimer l'unité de la divinité sous la multiplicité de ses symboles[3].

Si l'on étudie l'aire de diffusion de ces inscriptions et si l'on observe la qualité des dédicants, on est frappé de voir qu'elles proviennent surtout de soldats, de hauts fonctionnaires, d'affranchis de la maison impériale. « Si de ce fait l'on rapproche cet autre fait, que la plupart des documents datés sont compris entre l'époque de Marc-Aurèle et celle de Gordien, on en conclura sans témérité, croyons-nous, que l'influence de la cour impériale a exercé une action indéniable sur la diffusion du syncrétisme dans les provinces latines[4]. »

Pareille manière de voir, si opposée à l'esprit de l'Évangile, entraînait deux conséquences, aussi défavorables l'une que l'autre au succès de sa propagande. Elle invitait à mettre sur le même rang tous les réformateurs religieux, Jésus y compris; elle autorisait chacun à garder, sans scrupule, les pratiques qu'il tenait de ses ancêtres. En fait, les gnostiques carpocratiens[5] honoraient d'un même culte les images du Christ, celles de Pythagore, de Platon et d'Aristote, et

1. Apulée, *Métamorph.*, XI, 2 sq.; J. Toutain, *Les cultes païens dans l'emp. rom.*, 2 in-8°, Paris, Leroux, 1907-11, t. II, c. vi, p. 237 sq.; cf. Marquardt, *Le culte chez les Rom.*, t. I, p. 105. — Un texte de même inspiration, datant vraisemblablement du Ier s. ap. J.-C., a été récemment découvert à Oxyrhynque; cf. Grenfell et Hunt, *Oxyrhynchus Papyri*, t. XI, Londres, 1915, n. 1380 : introduction, p. 190 sq.; texte, p. 196 sq.; notes critiques et exégétiques, p. 203 sq.

2. Toutain, *op. laud.*, t. II, c. i, p. 8 sq.; c. vi, p. 241 sq.

3. Voir Cumont, article *Panthea signa*, *DAGR*, t. IV, p. 314-15 et les articles *Pantes theoi*, *Pantheion* et *Pantheus* de Hoefer et de R. Peter dans Roscher, *Ausführl. Lexicon*, t. III, col. 1551-57.

4. Toutain, *op. laud.*, l. III, c. vii, conclusion, p. 256. — Si l'on tient compte de la vogue des doctrines stoïciennes, à cette époque, on jugera peut-être un peu forcée cette assertion que « ce syncrétisme est par son essence même d'origine orientale »; *ibid.*, p. 256; cf. c. vi, p. 239.

5. Saint Irénée, *Adv. haeres.*, l. I, c. xxv, n. 6, *PG*, t. VI, col. 685; cf. s. Épiphane, *Adv. haeres.*, haer. XXVII, c. vi, *PG*, t. XLI, col. 373; s. Augustin, *De haeres.*, VII, *PL*, t. XLII, col. 27.

l'empereur ALEXANDRE SÉVÈRE[1] réunissait dans son oratoire celles du Christ, d'Orphée, d'Abraham et d'Apollonius de Tyane... Quant au principe, que chacun doit aller à Dieu par la religion de ses pères, il est formulé à l'envi par les philosophes[2] et par tous ceux que presse de trop près la polémique chrétienne[3].

L'allégorie, qui procurait à cette tolérance générale et à ce syncrétisme croissant une justification complaisante, présentait cet autre avantage de fournir au paganisme, à l'égard de l'exclusivisme chrétien, une arme précieuse pour la défense comme pour l'attaque. Elle permettait en effet d'enlever aux apologistes de la religion nouvelle l'occasion des critiques les plus fondées. N'était-ce pas leur faute, s'ils se révélaient inaptes à découvrir, sous l'écorce du symbole, les doctrines épurées que les anciens y avaient cachées? Bien plus, puisqu'eux-mêmes présentaient comme des textes historiques les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ne pouvait-on pas, en plus d'une circonstance, opposer avec profit le terre à terre de certains récits bibliques aux spéculations du paganisme[4]?

Par ailleurs, plus ces procédés exégétiques rendaient facile d'attribuer aux religions antiques une philosophie et une éthique relevées, voire même certains dogmes sur lesquels les chrétiens se croyaient assurés de triompher (comme celui du monothéisme ou tout au moins de la transcendance du dieu suprême), plus on rendait frappantes les analogies qui rapprochaient les religions. Il devenait indispensable à

1. HEYNE, *Alexandri Severi religiones miscellas probantis iudicium*, dans *Opuscula academ.*, 6 in-8°, Gottingue, 1785-1812, t. VI, p. 169-281; J. RÉVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères*, in-8°, Paris, Leroux, 1886.

2. ÉPICTÈTE, *Enchirid.*, c. XXXI, 9, édit. Fr. DÜBNER (Didot), p. 9. — SIMPLICIUS, *in h. l.*, *ibid.*, p. 94. — MAXIME de Tyr, *Dissert.* II, c. IX, X, édit. HOBEIN, p. 28 sq.; *Dissert.* XVII, c. II, *ibid.* p. 209 sq. — PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, c. XI, LXVII sq.; *De l'amitié*, c. XIII sq. — CELSE, dans ORIGÈNE, *Contre Celse*, l. V, c. XXV sq., XXXIV, *PG*, t. XI, col. 1217 sq., 1232 sq. (édit. KOETSCHAU, *GCS*, *Origenes*, t. II, p. 26 sq., 36 sq.); l. VIII, c. XXIV, XLV, XLVIII, *PG*, *l. c.*, col. 1553, 1584, 1588 (*GCS*, *l. c.*, p. 240, 259 sq., 262 sq.).

3. CAECILIUS, dans MINUCIUS FELIX, *Octavius*, c. VI, *PL*, t. III, col. 250 sq. — Cf. CLÉMENT d'Alex., *Cohort.*, c. X, *PG*, t. VIII, col. 201; édit. STAEHLIN, *GCS*, *Clemens*, t. I, p. 66...

4. Voir notamment CELSE, dans ORIGÈNE, *Contre Celse*, l. IV, c. XIV, XLVIII, LXXXVII, *PG*, t. XI, col. 1044, 1105, 1164; cf. édit. KOETSCHAU, *GCS* (dans les références suivantes : *K*), t. I, p. 284, 320 sq., 359; l. VI, c. LXI sq., col. 1392 sq. (*K*, t. II, p. 131 sq.)... — ORIGÈNE s'indigne de l'injustice avec laquelle son adversaire autorise ce procédé exégétique, pour justifier les mythes et les rites du paganisme, et en interdit l'usage, pour expliquer les anthropomorphismes bibliques; l. III, c. XVII sq., col. 940 sq. (*K*, t. I, p. 215 sq.); l. IV, c. XVII, XXXVIII, col. 1048, 1089 (*K*, t. I, p. 286, 308 sq.)... Toutefois l'exemple d'ARISTOBULE, de PHILON et de NUMÉNIUS entraîne cet auteur à des excès d'allégorisme que ne pouvaient ratifier ni la saine critique, ni l'orthodoxie; sur ce sujet, voir F. PRAT, *Origène*, in-12, Paris, Bloud, 1907, l. II, c. II, §. 3, p. 133 sq.

celle qui se présentait comme dépositaire unique des révélations divines de montrer en quoi elle se distinguait des autres et par où elle les surpassait. Le problème religieux se posait donc avec une acuité nouvelle.

B. — Apologistes et héréséologues chrétiens. — Première phase. — Polémique contre le Judaïsme et le Gnosticisme : Justin, Théophile d'Antioche, Irénée, Hippolyte... — §. 29. Thèses principales : l'idolâtrie œuvre des démons et des « anges fornicateurs » — §. 30. plagiat des philosophes et des démons — §. 31. thèse contraire de la « condescendance » de Jahvé à l'égard des rites ethniques : συγκατάβασις — §. 32. thèse plus rationaliste des λόγοι σπερματικοί ou des « semences du Verbe » en toute âme raisonnable — §. 33. « transcendance » du Christianisme — §. 34. vues sur l'évolution religieuse de l'humanité (Irénée) — §. 35. Sommaire des thèses chrétiennes.

29. — A vrai dire, pendant les premiers temps, soit dédain pour une secte obscure, soit calcul, les champions du paganisme s'abstinrent d'engager une lutte ouverte : ils parurent ignorer la religion du Christ et laissèrent sans réponse les apologies qu'elle publiait. Vers le milieu du IIe siècle cependant, la controverse littéraire commença. Dans ce laps de temps qui s'écoule entre Auguste et Dèce, ou, si l'on veut, entre l'apparition de l'Évangile et la naissance de Plotin, on pourrait donc discerner deux phases secondaires. Pendant la première, à quelques exceptions près, la polémique chrétienne vise surtout le Judaïsme et le syncrétisme gnostique. A ce courant se rattachent saint Justin, Tatien, saint Théophile d'Antioche, l'auteur inconnu de l'*Épître à Diognète,* puis un peu plus tard saint Irénée de Lyon et saint Hippolyte de Rome, presque tous influencés par l'exemple et par les théories de saint Justin. Pendant la seconde, la lutte est dirigée, plus vive et plus savante, contre le polythéisme et le syncrétisme païens.

Apologistes et héréséologues de la première période, comme l'avait fait Xénocrate et comme le faisait Plutarque, attribuent un rôle considérable aux démons dans l'origine de l'idolâtrie : par jalousie, ils ont porté l'homme à sa perte ; par orgueil, ils ont cherché à s'en faire adorer[1].

1. S. Justin, *Apol.* I, n. 5, 26, 58 sq., 62, 64, *PG,* t. VI, col. 336, 368, 413 sq., 421, 425 ; *Apol.* II, n. 5, col. 452 ; *Dial.*, n. 69 sq., col. 636 sq. ; Tatien, *Orat.*, n. 7 sq., *ibid.*, col. 820 sq. ; Athénagore, *Legat.*, n. 23 sq., *ibid.*, col. 941 sq. ; s. Théophile, *Ad Autol.*, l. I, n. 9 sq., *ibid.*, col. 1037 sq. ; Minucius Fel., *Octav.*, c. xxvi sq., *PL,* t. III, col. 321 sq. ; Tertullien, *Apolog.*, c. xxii, *PL,* t. I, col. 405 sq. ; s. Cyprien, *Quod idola non sint dii,* c. vi sq., *PL,* t. IV, col. 573 sq. (éd. Hartel, *CSEL,* t. III, p. 23 sq.)... Voir Mangenot, dans Vacant, *DTC,* t. IV, col. 339 sq. ; Fr. Andres, *Die Engellehre der griech. Apol. des II Jahrh. und ihr Verhältnis zur griechisch-römisch. Dämonologie,* in-8°, Paderborn, Schöningh, 1914.

[Cf. *Lev.*, XVII, 7 ; *Deut.*, XXXII, 17 ; *Ps.*, CVI, 37 ; I *Cor.*, X, 20 ; *Apoc.*, IX, 20.

Tous aussi, sauf saint Théophile d'Antioche et probablement Tatien, voient la cause prochaine du polythéisme, conformément à une légende juive, vulgarisée surtout par un ouvrage apocryphe, le *Livre d'Hénoch*[1], dans le commerce des « fils de Dieu », en qui ils croyaient reconnaître les anges déchus, avec les « filles des hommes ». Ces esprits impurs auraient appris aux femmes les arts de la toilette et certains secrets. D'eux seraient nés les géants de la mythologie païenne, dont les âmes grossières constitueraient proprement la classe des démons. Ils auraient poussé les peuples à l'idolâtrie, pour jouir de leurs hommages et se repaître de leurs sacrifices[2].

De ces deux thèses dissociables (influence considérable des démons sur le paganisme et fornication des anges), la première sera reprise à des degrés divers par tous les auteurs chrétiens — nous nous abstiendrons de la mentionner désormais; la seconde sera exploitée surtout dans le monde latin — nous la signalerons avec soin.

Sans discuter ici la valeur philosophique d'aucune des deux, il est opportun d'examiner quels motifs les appuient dans la pensée de ces auteurs.

Sans doute l'une et l'autre, surtout celle de la fornication des anges, avait l'avantage d'humilier les religions païennes, issues d'une telle origine; mais, à bien lire les textes, on s'aperçoit que cette préoccupation est loin d'être prédominante. En réalité, l'intervention du démon fournissait le moyen d'excuser pour une part l'erreur polythéiste par l'astuce du tentateur, et surtout d'expliquer les prodiges réels ou prétendus tels qui donnaient aux religions ethniques une apparence de surnaturel. La thèse des anges fornicateurs rendait des services analogues : elle expliquait les instincts voraces et lubriques des démons, ainsi que certaines légendes mythologiques, comme la naissance miraculeuse des dieux et les exploits des Titans... Bref, ces solutions permettaient, au lieu de nier tout merveilleux dans les cultes païens, de leur en concéder beaucoup, bien que d'un ordre inférieur; elles rendaient compte pour autant des analogies entre la vraie religion et les religions fausses[3].

30. — Les apologistes en appellent de plus à un double plagiat.

Les mauvais anges, disent-ils, connaissaient les prophéties. Ils ont pris soin par avance de ménager des ressemblances dans les doc-

1. Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, in-8°, Paris, Letouzey, 1906, p. 10 sq.; p. xxvi sq.

2. Pour le détail, voir Robert, dans *RB*, 1895, t. IV, p. 340 sq., 525 sq.; Bareille, dans *DTC*, 1901, t. I, col. 1195 sq. — Le texte *Gen.*, vi, 1-5 paraît avoir subi une altération.

3. Voir la plupart des témoignages cités plus haut, p. 54, n. 1.

trines ou dans les rites, afin de rendre moins évidente la supériorité du Judaïsme et du Christianisme [1].

Reprenant de plus une thèse développée avec prédilection par l'école judéo-alexandrine [2], ces écrivains affirment, et parfois s'efforcent de démontrer à grand renfort d'érudition [3], que les sages du paganisme ont emprunté à Moïse et aux prophètes d'Israël les meilleurs éléments de leur philosophie : Pythagore et Platon notamment auraient connu en Égypte les livres sacrés des Hébreux [4].

31. — Cette théorie des emprunts ne pouvait toutefois rendre raison de tous les cas. Acceptable pour ces auteurs, tant qu'il s'agissait d'éléments religieux dont le Christianisme reconnaissait la valeur, elle devenait inadmissible, s'ils venaient à considérer ceux qu'ils estimaient, dans le Judaïsme, inférieurs et périmés. Or rien n'était plus antipathique, sinon aux Apôtres, qui longtemps s'y étaient conformés, du moins aux chrétiens des premiers siècles, que la liturgie formaliste de l'Ancienne Loi. La simplicité extrême du rituel chrétien présentait avec le rituel juif un contraste manifeste. Aussi, dès que la rupture fut consommée entre la Synagogue et l'Église, insistèrent-ils avec prédilection sur les invectives sévères par lesquelles les prophètes avaient sans cesse repris les tendances païennes du culte juif. La *Lettre à Diognète* et l'*Apologie* d'Aristide, par exemple, condamnent avec une telle rigueur sabbat, néoménies et sacrifices, qu'il

1. S. Justin, *Apol.* I, n. 23, *PG*, t. VI, col. 364; édit. Otto, t. I, p. 72 sq. — Moïse ayant dit que le Messie laverait sa robe dans « le sang de la grappe », *Gen.*, xlix, 10, les démons ont fait de Dionysos le fils de Zeus ; ils ont employé le vin dans ses mystères; *Apol.* I, n. 54, *l. c.*, col. 409; Otto, *l. c.*, p. 146 ; cf. n. 54-66. Mithra initie ses adeptes dans une grotte, parce que Jésus devait naître dans une grotte; *Dialogue*, n. 78, *l. c.*, col. 660... Tertullien, *Apolog.*, c. xxi sq., *PL*, t. I, col. 399, 408 ; *De corona*, c. xv, *ibid.*, t. II, col. 102; *De praescript.*, c. xl, t. II, col. 54 sq... Firmicus, Maternus, *De errore prof. relig.*, c. xxi sq., *PL*, t. XII, col. 1026 sq.; édit. C. Halm, *CSEL*, t. II, p. 107 sq.

2. Voir Schuerer, *Gesch. des jüdischen Volkes*[4] : sur Eupolème, t. III, p. 475; sur Artapan, p. 477; Hermippe, p. 625; Aristobule, p. 514, 518; Philon d'Alex., p. 701; Flavius Josèphe, p. 547. — Les assertions des érudits juifs à ce sujet avaient été déjà relevées par Hécatée d'Abdère et Alexandre Polyhistor; plus tard elles le furent par Eusèbe de Césarée.

3. Notamment Tatien, *Discours aux Grecs*, n. 35 sq., *PG*, t. VI, col. 877 sq. — Sur ses sources, A. Puech, *Le Discours aux Grecs de Tatien*, in-8°, Paris, Alcan, 1903, c. viii, p. 82-89 ; c. iv, p. 37-39.

4. La liste des références serait trop longue pour trouver place ici. Un bon nombre sont fournies, avec réfutation de la thèse, par Dom Calmet, *Dissertations...*, in-4°, Paris, 1720, t. I, p. 579-93 (reproduit dans Migne, *Script. Sacrae Cursus completus*, in-4°, Paris, 1861, t. VII, p. 747 sq.) ; t. II, p. 35-40 — et par Mgr Freppel, qui accorde toutefois trop d'importance, à notre avis, aux vestiges possibles de la révélation primitive, *Saint Justin*[3], in-8°, Paris, Bray, 1885, XIe leç., p. 214 sq.

devient difficile de comprendre comment la « vraie religion » a pu un moment les tolérer[1].

La solution de cette énigme est proposée par saint JUSTIN. Il importe de la souligner, car elle présente au moins l'amorce d'une thèse souvent reprise par la suite.

Il explique aux Juifs que leur liturgie constituait non un idéal, mais un pis-aller, qu'elle répondait non à une *préférence* de Dieu, mais à une *tolérance,* rendue temporairement nécessaire par le caractère charnel de leur nation : « Dieu, dit-il, s'est accommodé à ce peuple. Il vous a ordonné d'offrir des victimes comme à son nom, pour vous empêcher de donner dans l'idolâtrie[2] ». « Ce temple qu'on nomme temple de Jérusalem, si Dieu l'a appelé sa maison ou sa cour, ce n'est pas qu'il en eût besoin ; c'était afin qu'en ce lieu du moins, élevant vos esprits vers lui, vous n'alliez pas aux idoles...[3] »

Saint IRÉNÉE et TERTULLIEN parlent de même[4].

Déclarer que la loi de Moïse avait dû faire des concessions aux tendances idolâtriques d'Israël, c'était reconnaître, en somme, qu'elle avait admis au moins quelque chose des rites qui le séduisaient chez ses voisins. A cet égard, la thèse de la *condescendance divine* (c'est ainsi que nous la désignerons désormais), sans contredire celle du *plagiat*, en forme à quelques égards la contre-partie : l'une dénonce des emprunts faits par le paganisme au Judaïsme ; l'autre avoue, comme on dit de nos jours, une « infiltration » du paganisme dans le Mosaïsme.

32. — Les auteurs de ce groupe indiquent une cause plus profonde des analogies religieuses, en concédant que la raison humaine peut, par elle-même, s'élever dans quelque mesure à la connaissance de

1. Tout en reconnaissant la différence qui sépare les rites mosaïques des rites ethniques, l'auteur de l'*Épître à Diognète* estime qu'on pourrait être tenté de croire les Juifs inspirés par la folie, plutôt que par la piété : « μωρίαν εἰκὸς μᾶλλον ἡγοῖντ' ἄν, οὐ θεοσέβειαν », c. III, 3 ; il condamne avec la même rigueur leurs néoménies et même, semble-t-il, le sabbat : « τίς ἂν θεοσεβείας καὶ οὐκ ἀφροσύνης πολὺ πλέον ἡγήσαιτο δεῖγμα », c. IV, 5 ; éd. FUNK, *Patres apost.*², in-8°, Tubingue, 1901, p. 394, 396. — Rendel HARRIS, *The Apol. of Aristides*², in-8°, Cambridge, 1893, c. XIV, p. 48. — L'auteur de l'*Épître de Barnabé* reconnaît l'origine divine du rituel mosaïque (c. XV), mais en attribue aux Juifs la déformation : « σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ », c. XVI, 2 ; FUNK, *op. cit.*, p. 86. — S. IRÉNÉE ramasse, dans un bref chapitre, la plupart des textes où l'on voit Dieu protester contre ces abus ; *Adv. haeres.*, l. IV, c. XVI, *PG*, t. VII, col. 1019 sq...

2. *Dialog.*, n. 19, *PG*, t. VI, col. 517 : « Ὅθεν ὁ Θεὸς ἁρμοσάμενος πρὸς τὸν λαὸν ἐκεῖνον »...

3. *Ibid.*, n. 22, col. 525 ; cf. n. 19 sq., n. 92 sq.

4. Pour le détail, qu'on nous permette de renvoyer à notre étude, *Les infiltrations païennes dans l'Ancienne Loi, d'après les Pères de l'Église,* dans *RSR,* 1919, t. IX, p. 197-221.

la vérité. Ici encore, le philosophe-martyr a, le premier, donné une formule caractéristique, en adaptant à ce dogme, nettement exprimé par saint PAUL[1], la théorie stoïcienne des Λόγοι σπερματικοί ou raisons séminales[2].

Il n'est point d'âme, dit-il, qui ne porte en elle quelque semence ou participation du Verbe[3]. Voilà pourquoi certains païens, comme HÉRACLITE et SOCRATE, persécutés comme athées, ont pu être chrétiens avant le Christ[4].

Si superficiel qu'on doive estimer ce rapprochement entre les spéculations stoïciennes et la doctrine chrétienne, l'importance de ces assertions n'échappera à personne. Ainsi d'une part, certaines analogies entre les religions peuvent n'avoir d'autre cause que l'identité foncière de la nature humaine ; d'autre part, même au sein du paganisme, certains païens ont opéré leur salut.

Revenons sur ces trois thèses du *plagiat*, de la *condescendance* et des *semences du Verbe,* pour en apprécier la cohérence.

Le but visé par les apologistes est manifeste. Par la théorie du plagiat, ils veulent, comme leurs devanciers judéo-alexandrins, confondre l'orgueil grec, qui méprise dans le Christianisme une philosophie toute récente. La réponse était en effet topique de prouver à l'Hellénisme tout ce qu'il devait à ces « barbares » et à quelle antiquité respectable remontaient leurs dogmes décriés... A en bien juger toutefois, elle était sans valeur critique : l'antériorité de Moïse et des prophètes ne prouve qu'une possibilité d'emprunt; les analogies doctrinales réduites, à ces vérités très générales que la raison peut découvrir par elle-même, ne démontrent aucune dépendance historique; à plus forte raison, l'accusation de plagiat était-elle gratuite, si on la formulait, comme nos auteurs, à propos de ressemblances discutables et si l'on professait soi-même que la même lumière divine travaille toutes les âmes pour les amener à un terme identique. Prétendre que la thèse des semences du Verbe et celle du plagiat sont contradictoires serait injuste, puisque l'une et l'autre chez

1. *Ad Rom.*, I, 18 — II, 17.

2. MAX HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philos.*, in-8°, Oldenburg, Schmidt, 1872, c. III, p. 107-25; cf. J. DRUMMOND, *Philo Judaeus,* 2 in-8°, Londres, Williams, 1888, t. I, c. III, p. 102-07.

3. *Apol.* I, n. 32; II, n. 8, 10, 13, *PG,* t. VI, col. 380, 457, 460 sq., 465 sq.; édit. OTTO, t. I, p. 98, 220, 224 sq., 238; cf. A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe siècle,* in-8°, Paris, Hachette, 1912, append. III, p. 315-18. — TERTULLIEN (de manière moins originale, en dépendance de SÉNÈQUE), *De anima,* c. XX, XLI, *PL,* t. II, col. 682 sq., 720...

4. JUSTIN, *Apol.* I, n. 46 *PG,* t. VI, col. 397; OTTO, t. I, p. 128.

ces écrivains concernent, semble-t-il, des vérités différentes, (la première des conceptions toutes générales, comme l'existence de Dieu et les principes sommaires de la loi morale; la seconde des dogmes plus précis et leur agencement systématique); mais cette distinction est loin d'être exprimée par eux avec netteté. Si l'on observe les dogmes qu'ils rangent, à l'occasion, tantôt dans une série, tantôt dans l'autre, le moins qu'on puisse dire est que ces thèses sont encore, dans leur pensée, plutôt juxtaposées, que coordonnées[1].

33. — En ce qui concerne l'*originalité* et la *transcendance* du Christianisme, l'auteur de l'*Épître à Diognète* remarque, avec une grande liberté d'esprit, que les chrétiens ne se distinguent en rien du reste des hommes, si ce n'est par leurs vertus et par l'étonnante fécondité qui les fait croître en nombre, à proportion des supplices qu'on multiplie pour les anéantir[2]. C'est insister surtout sur l'efficacité pratique de la religion nouvelle.

Saint Justin, avec une nuance plus marquée d'intellectualisme, écrit : « Nous professons, il est vrai, quelques doctrines semblables à celles que professent les poètes et les philosophes qui sont en renom chez vous; mais nous en possédons aussi d'autres plus belles et plus divines, et seuls nous sommes capables d'en fournir une démonstration[3] ».

Si l'on songe au double sens du mot « démonstration » chez ce docteur et à la double preuve qu'il s'attache lui-même à fournir (justification par la philosophie et justification par l'histoire), on ne peut nier qu'il n'ait indiqué, en ce peu de mots, des caractères qui suffiraient à distinguer le Christianisme de tous les autres cultes. Si nombreuses en effet que puissent être les analogies de détail entre diverses théologies, la cohérence logique de ses doctrines suffirait à assurer à l'une d'elles une note absolument neuve et à la mettre hors de pair. Si semblables que soient les prétentions des diverses religions à une origine miraculeuse, la certitude historique des faits sur lesquels se fonde l'une quelconque d'entre elles suffirait à la séparer de toutes les autres, comme la réalité se distingue du rêve et l'histoire de la mythologie.

1. Voir spécialement s. Justin, *Apol.* I, n. 44, *PG*, t. VI, col. 396. — Cf. A. Puech, *Les apologistes du IIe siècle*, c. iv, p. 68 sq.

2. « Χριστιανοὶ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων »; c. v et sq. — Il conclut : « Ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα· ταῦτα δύναμίς ἐστι Θεοῦ »... c. vii, n. 9, Funk, *Patres apost.*², t. I, p. 396 sq.

3. « Ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θειοτέρως καὶ μόνοι μετὰ ἀποδείξεως »; *Apol.* I, n. 20, *PG*, t. VI, col. 357.

Cette double preuve sera développée par les écrivains ecclésiastiques avec un soin croissant[1].

34. — Au même courant de pensée, bien que leur activité se place à une époque plus tardive, nous pouvons rattacher saint Irénée de Lyon et saint Hippolyte de Rome.

Les thèses de ces deux écrivains sont, en somme, celles que nous avons rencontrées chez saint Justin. Sur un point toutefois la pensée de saint Irénée marque un apport original.

Pour en mieux juger, exposons brièvement la question en cause et les diverses solutions qu'elle avait reçues jusque-là.

Du jour où le Christianisme prétendit apporter au monde une révélation toute récente et lui découvrir un nouveau plan de la Providence, la question de l'évolution de l'humanité se posa plus précise. Que fallait-il penser des temps antérieurs et pourquoi ce changement? Dieu avait-il jusque-là abandonné l'homme à lui-même? Venait-il seulement, « dans la plénitude des temps », parfaire une économie religieuse qu'il avait lentement préparée? Ou bien, un dieu plus puissant venait-il supplanter quelque divinité inférieure?

Les premiers philosophes, ioniens, éléates et atomistes[2], pour qui l'homme était né par un heureux hasard du mélange des éléments, pouvaient concevoir qu'il se fût dégagé lentement d'un état primitif de barbarie, et la thèse des sophistes, au jugement desquels la religion avait été introduite dans un but politique, pour favoriser la police des mœurs et assurer l'ordre social, s'accommodait aisément de leur enseignement[3].

Par contre, les penseurs grecs, pythagoriciens, platoniciens, stoïciens, qui, d'une manière ou d'une autre, accentuaient la différence entre le corps et l'âme, au point de présenter celle-ci comme une parcelle divine, emprisonnée dans la matière, ne pouvaient aucunement l'accepter : l'homme, par sa constitution, leur apparaissait trop différent de l'animal. Ils le pouvaient moins encore, dès qu'ils admettaient une préexistence de l'âme. Qu'elle eût déjà paru sur terre, comme le pensait Pythagore, ou qu'elle eût eu commerce avec les dieux, avant de déchoir dans le monde sensible, comme l'esti-

1. Il suffit à notre tâche d'en avoir signalé l'apparition. Le lecteur désireux d'en suivre les vicissitudes voudra bien se reporter aux ouvrages spéciaux qui retracent l'histoire de l'apologétique chrétienne.

2. Leurs opinions se trouvent résumées dans un texte de Censorinus, cité par Juste Lipse, *Physiologia stoicorum*, l. III, c. iv, dans *Opera omnia*, in-8°, Vesaliae, 1675, t. IV, p. 971 sq.; texte spécialement étudié par Diels, *Doxogr. Graeci*, p. 186 sq.

3. Voir plus haut, c. i, p. 17 sq.

mait PLATON, elle n'arrivait point ici-bas neuve et sans expérience. La mythologie populaire, qui regardait l'homme comme produit directement par Zeus, *hominum deumque sator,* ou le Stoïcisme, qui le considérait, dans le règne animal, comme le chef-d'œuvre du *logos* immanent, étaient aussi portés à croire qu'il devait être d'autant plus parfait, au moins quant à la rectitude naturelle de ses facultés, qu'il était plus proche de ses origines[1]. La théologie chrétienne, professant avec la Bible le dogme de la création, se trouvait dans la même situation.

En respectant ces principes, on pouvait toutefois concevoir encore que l'esprit humain eût travaillé sur son premier avoir et réalisé certains progrès. Les stoïciens reconnurent en effet un progrès de systématisation technique : ce qui était don de nature s'était élaboré avec le temps en arts et en sciences; mais l'exégèse allégorique devait leur interdire, comme à tous ceux qui l'adoptaient, toute conception d'un progrès plus foncier : prêtant aux mythes de toutes les religions les spéculations les plus abstruses des derniers temps, ils ne pouvaient plus reconnaître entre la mythologie et la philosophie qu'une différence de forme, et leur zèle à défendre cette opinion devait les entraîner à donner la préférence à la plus haute antiquité. Ainsi font notamment POSIDONIUS, SÉNÈQUE[2], MAXIME de Tyr[3] et PLUTARQUE[4].

Les écrivains ecclésiastiques se trouvaient inclinés vers une autre solution. Les oracles messianiques qui annonçaient avec une précision croissante l'économie nouvelle, l'affirmation du Christ qu'il était venu

1. « *Non tamen negaverim fuisse* [*primaevos homines*] *alti spiritus viros et, ut ita dicam, a diis recentes. Neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effoetus ediderit...* » SÉNÈQUE, *Ad Lucil. epist.* XC, n. 44; édit. BOUILLET (Lemaire), t. XCV, p. 36.

2. « *Quamvis egregia illis vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc iam in opere maximo nomen est... Ignorantia rerum innocentes erant... Virtus non contingit animo, nisi instituto ac edocto et ad summum assidua exercitatione perducto...* » SÉNÈQUE, *Ad Lucil. epist.* XC, n. 44, 45; *ibid.*, p. 36.

SÉNÈQUE reprend POSIDONIUS d'avoir attribué (peut-être dans son Περὶ τελῶν) aux sages de l'âge d'or l'invention des arts; *Ad Lucil. epist.* XC, *l. c.*, p. 15 sq.; mais précisément parce qu'il voit dans cette invention une dégénérescence : « *ista nata sunt iam nascente luxuria* », n. 8; « *omnia ista ratio quidem sed non recta ratio commenta est...* », n. 24.

3. *Dissert.* IV, c. II sq.; éd. HOBEIN, p. 41 sq.; cf. *Dissert.* XXVI, c. II sq., *ibid.*, p. 309 sq. — En supprimant l'antique usage des mythes, on a prostitué à tout venant la philosophie nue; de là le verbiage misérable, les disputes des écoles, une stérilité affreuse dans la pratique du bien : « ἔργου δὲ ἐρημία δεινή » ; *l. c.*, p. 310.

4. Du moins trouve-t-il chez HOMÈRE toutes les doctrines philosophiques; *Sur la vie et sur la poésie d'Homère*, l. II, c. XCII sq.; G. N. BERNARDAKIS, *Plutarchi Moralia*, t. VII, p. 378 sq.; — sur l'âge d'or, voir *Questions romaines*, c. XII XLII.

« parfaire » la loi de Moïse, non la détruire, les vues de saint Paul sur le rôle pédagogique de cette même loi, destinée à préparer une législation plus accomplie, leur servirent de guides.

A la première heure, comme nous l'avons vu, saint JUSTIN formula sa théorie de la condescendance[1].

L'auteur inconnu de l'*Épître à Diognète,* s'appuyant lui aussi sur saint Paul, affirma qu'il entrait dans les plans de Dieu de laisser d'abord surabonder le mal, pour convaincre l'humanité d'impuissance, avant de révéler sa miséricorde[2].

Sans rejeter ces idées, saint IRÉNÉE propose une explication plus profonde.

Il faut observer, dit-il, que toute créature, en tant que telle, est imparfaite et inférieure à son créateur. Elle commence nécessairement par un état d'enfance, d'inexpérience, d'inexercice à l'égard de la perfection. L'homme, à ses origines, était donc inapte à recevoir une discipline de tous points accomplie. Le Verbe de Dieu par conséquent a dû s'accommoder à sa faiblesse et se faire enfant pour entrer en relation avec lui... Il fallait d'abord « que l'homme fût créé, créé qu'il grandît, grandi qu'il prît des forces, devenu fort qu'il se multipliât, multiplié qu'il devînt puissant, puissant qu'il fût glorifié, glorifié qu'il vît son Dieu »[3]. Ainsi l'illumination des prophètes de l'Ancienne Loi avait pour but d'habituer l'homme à recevoir l'Esprit-Saint, comme les « théophanies » ou manifestations de Dieu par son Verbe l'accoutumaient à converser avec ce dernier[4].

Prises en rigueur, certaines de ces expressions sembleraient nier la possibilité d'une révélation religieuse au premier âge de l'humanité ; mais il est facile de voir, par d'autres passages, que l'auteur envisage en cet endroit, non pas une révélation quelconque, visant par exemple l'annonce d'événements à venir, mais celle qui porterait sur des dogmes plus élevés ou sur un ensemble de prescriptions morales auxquelles la nature ne serait pas préparée[5].

1. Voir plus haut, p. 57.

2. *Epist. ad Diogn.*, c. VIII sq., FUNK, *Patr. apost.*², t. I, p. 404 sq.; cf. S. PAUL, *Ad Rom.*, XI, 32 ; V, 20...

3. « Νήπιος γὰρ ἦν... καὶ διὰ τοῦτο συνενηπίαζεν Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, τέλειος ὤν, τῷ ἀνθρώπῳ » ; *Adv. haer.*, l. IV, c. XXXVIII, n. 1, 2, 3, *PG*, t. VII, col. 1105, 1106, 1108; cf. XXXIX, 2, 3. — « *Haec ergo fuit magnanimitas Dei, ut per omnia pertransiens homo... et experimento discens unde liberatus est, semper gratus existat Deo...* » *ibid.*, l. III, c. XX, n. 2, col. 943.

4. *Ibid.*, l. IV, c. XIV, n. 2 sq.; col. 1011 sq.; c. XX, n. 8, col. 1037; c. XXI, n. 3, col. 1046; l. III, c. XI, n. 8, col. 889.

5. Ainsi explique-t-il que le Verbe de Dieu, au Paradis, conversait avec Adam, lui

Nous ne pouvions passer sous silence des suggestions appuyées sur une psychologie si « humaine » et, comme on a pu le remarquer, si rare dans l'antiquité.

Il importait de plus de signaler dans ces pages du docteur lyonnais l'ébauche d'une « histoire universelle » ou d'une « suite de la Religion », comme dira Bossuet, avec ces deux thèses qui seront caractéristiques de toute conception catholique : intervention constante de Dieu dans les choses d'ici-bas, évolution lente vers un idéal religieux plus parfait, sans coups d'état de la toute-puissance, qui installeraient dans le monde des dogmes ou des pratiques sans précédents, mais par l'effet d'une sagesse conciliante et prévoyante, qui utilise le jeu des causes secondes et l'expérience péniblement acquise par l'humanité.

35. — En somme, nous pouvons discerner chez les écrivains chrétiens, dès cette époque, six thèses principales : celle de la *connaissance naturelle de Dieu,* qui leur est commune avec les païens, celle du *rôle des démons*, que partagent plusieurs de leurs adversaires, celle du *plagiat,* celle de la *condescendance divine,* celle du *progrès religieux,* enfin celle de la *transcendance du Christianisme,* par laquelle ils s'opposent aux conclusions du syncrétisme.

Encore embryonnaires, pour la plupart, elles sont aussi d'une valeur critique fort inégale ; mais on peut être indulgent pour ces premiers chercheurs, quand on observe que telle de leurs théories, comme celle du plagiat, a trouvé des partisans jusque parmi les érudits des temps modernes. Il convient surtout de remarquer l'esprit de conciliation dont témoignent plusieurs d'entre elles, comme celles des « semences du Verbe », et cette conception plus objective et plus nuancée de l'histoire, que manifestent, à l'encontre de l'allégorisme stoïcien, celles de la « condescendance » et de l'évolution.

Pour suivre la tradition des premiers apologistes, nous nous sommes avancés, avec saint Hippolyte, jusqu'au milieu du IIIe siècle. Il nous faut revenir quelque peu en arrière, pour étudier un courant de pensée, non pas indépendant du précédent, mais différent.

découvrait l'avenir et lui faisait connaître son commandement, au sujet du fruit défendu ; *Demonstratio Apost. Praedic.*, c. xii et xv, dans *Texte u. Unters.*, t. XXXI, fasc. 1, p. 8 sq. (trad. allemande) ; dans *RSR*, 1916, t. VI-VII, p. 377 sq. (trad. française).

Bien que ce détail n'introduise pas dans la théorie une modification essentielle, on notera que d'après Irénée l'homme fut créé, non pas à l'âge viril, mais enfant ; *ibid.*, c. xii. Sa manière de répartir les périodes de la vie humaine est d'ailleurs assez différente de la nôtre ; cf. *Adv. haer.*, l. II, c. xxii, n. 5, *PG*, t. VII, col. 784.

B. Apologistes et héréséologues chrétiens. — Deuxième phase. — Polémique contre le paganisme. — §. 36. L'antithèse païenne : Fronton, Philostrate et la Vie d'Apollonius, Celse... — §. 37. Réplique chrétienne des « africains ». — Tertullien, Cyprien, Arnobe, Lactance, Firmicus Maternus : les « anges fornicateurs » et le « plagiat » — §. 38. adaptation de la théorie stoïcienne des « notions communes, κοιναὶ ἔννοιαι » — et du « consentement universel » : le témoignage de l'âme « naturellement chrétienne ». — §. 39. Réplique chrétienne des « alexandrins ». — Clément, Origène : rejet partiel des thèses précédentes. — §. 40. Origène et la question des analogies religieuses. — §. 41. L'exclusivisme chrétien et son principe.

36. — Comme nous l'avons dit, vers la fin du IIe siècle, des rhéteurs comme Cornelius Fronton[1], vers 155-165, des philosophes, comme le néo-pythagoricien Celse, vers 178[2], se décident à attaquer ouvertement le Christianisme. Le sophiste Philostrate, de manière plus voilée, lui oppose, à l'instigation de l'impératrice Julia Domna, dans sa *Vie d'Apollonius de Tyane,* un type idéal de la piété païenne[3].

1. Schanz estime que le discours de Fronton serait reproduit en substance dans le plaidoyer prêté par Minucius Félix à son interlocuteur, Caecilius; cf. *Rhein. Museum,* 1895, t. L, p. 114 sq. — Ainsi présentée l'hypothèse prête à bien des objections. Une seule accusation est attribuée expressément à Fronton; *Octavius,* c. ix et xxxi, *PL,* t. III, col. 262, 336; éd. Halm, *CSEL,* t. II, p. 13, 44. — Il est vraisemblable toutefois qu'en d'autres circonstances Minucius a dû viser ses idées. Celles qu'émet Caecilius sur la nécessité de rester fidèle aux religions traditionnelles et son éloge de la tolérance romaine convenaient bien au thème d'une *declamatio* et pourraient spécialement lui être attribuées : « *undique hospites deos quaerunt et suos faciunt... sic, dum universarum gentium sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt* » ; *Octavius,* c. vi, *ibid.,* col. 252; éd. Halm, p. 10. — Voir Aubé, *Hist. des persécc.*[2], 2e série, Paris, Didier, 1878, p. 74 sq.

2. Recension des diverses opinions sur ses accointances philosophiques dans J. F. Muth, *Der Kampf des heidn. Philos. Celsus gegen das Christent.,* in-8°, Mayence, 1899, p. 23 sq. ; cf. Zeller, *Phil. der Griech.*[4], IIIe part., IIe sect., p. 231 sq. — Sur sa doctrine voir plus haut, p. 53 note 4 et plus loin, p. 69 sq.

3. Au moment où le philosophisme faisait des « miracles » d'Apollonius une arme de guerre (*infra,* p. 191), Huet écrivait : « *id spectasse in primis videtur Philostratus, ut invalescentem iam Christi fidem ac doctrinam deprimeret* » ; *Demonstratio evang.*[6], in-4°, Francfort, 1722, propos. IX, c. cxlvii, §. 3, p. 642 (1re édit. 1679). Cette opinion partagée par de nombreux apologistes a provoqué une réaction excessive. Matter ne lui trouve « aucun fondement »; dans Franck, *Dict. des sc. philos.*[2], art. *Philostrate,* p. 1327 b. — Chassang ne voit dans l'ouvrage qu' « un livre consacré à la gloire de la philosophie » ; *Apollon. de T.,* in-12, Paris, 1862, p. xii; cf. Croiset, *Hist. de la litt. gr.,* t. V, p. 766. — J. Miller va jusqu'à dire : « *Die Biographie... ist von keiner philosophischen oder religiösen Tendenz beeinflusst* ». A l'encontre, Zeller à la suite de Baur (*Apoll. v. T. und Christus,* dans *Zeitsch. f. Theol.,* 1862, reproduit dans *Drei Abhandlungen,* p. 101-150; cf. *Kirchengesch*[3]., t. I, p. 415-20) juge l'œuvre « *wesentlich ein Tendenzroman* » ; *Phil. der Griech.*[4], IIIe part., IIe sect., p. 167 sq.

Pour trancher ce débat, on observera : 1. que le paganisme, en présence de la propagande envahissante du Christianisme, avait besoin d'un type de moraliste, d'ascète et de thaumaturge, qu'il pût opposer à Jésus, 2. que la biographie d'Apollonius fut demandée à Philostrate par le groupe syncrétiste de la cour des Sévères, 3. que le récit a été composé, sinon de toutes pièces, du moins avec la liberté la plus grande, donc en vue

On peut voir là un symptôme : la religion du Christ est devenue une force avec laquelle il faut compter, un adversaire avec lequel les intellectuels doivent discuter. Par ailleurs les objections, spécialement chez CELSE, sont plus précises, plus poussées ; elles appellent des réponses plus approfondies. Le Christianisme de son côté trouve enfin le loisir de constituer des écoles théologiques ; il va rencontrer parmi ses adeptes des érudits et des penseurs.

37. — Nous pouvons distinguer, parmi ces derniers, deux groupes : le groupe *africain,* avec MINUCIUS FELIX, TERTULLIEN, saint CYPRIEN, dont ARNOBE, COMMODIEN, LACTANCE et FIRMICUS MATERNUS, à l'âge suivant, reprendront les traditions — et le groupe *alexandrin,* avec CLÉMENT et ORIGÈNE.

Les premiers reproduisent, presque dans les mêmes termes que saint JUSTIN et saint IRÉNÉE, la thèse des anges fornicateurs et celle du plagiat[1].

TERTULLIEN toutefois, bien qu'on oublie souvent de mentionner chez lui ces restrictions, reconnaît trois causes possibles des analogies religieuses : ce sont parfois de pures rencontres, comme il arrive, par un heureux hasard, d'aborder au port qu'on ne cherchait pas, *prospero errore,* ou d'aboutir dans les ténèbres à telle porte qu'on ne soupçonnait point, *caeca felicitate;* tantôt c'est le fait de la nature elle-même et de la rectitude dont Dieu l'a douée, *sed et natura pleraque suggeruntur, quasi de publico sensu quo animam Deus dotare dignatus est;* ce peut être enfin la suite d'un plagiat, dû soit à l'initiative des anges déchus, soit à la lecture directe des livres canoniques[2].

38. — Au surplus MINUCIUS FELIX, TERTULLIEN et saint CYPRIEN recon-

d'un but préconçu, 4. que les coïncidences avec les faits et gestes du Christ sont trop nombreuses et trop frappantes pour être fortuites, 5. que l'ouvrage, dès le IVe siècle, a été exploité contre le Christianisme. — Ces raisons sembleraient graves en tout autre sujet.

Albert RÉVILLE paraît donner la note juste : « Si PHILOSTRATE ne parle pas du Christianisme, dit-il, il y pense beaucoup » ; *loc. infra cit.,* p. 641. Son livre serait un manifeste du syncrétisme : il n'attaque pas la religion nouvelle ; il lui fait concurrence, en s'inspirant d'elle ; *Le Christ païen du IIIe siècle,* dans *Rev. des deux mondes,* 1865, t. LIX, p. 620 sq. — AUBÉ reconnaît l'imitation ; il pousse peut-être un peu loin, en découvrant « une idée plus ou moins bien digérée de rapprochement et de fusion » ; *Hist. des persécut.*[2], 2e série, c. x, p. 512 ; cf. c. IX sq., p. 426 sq.

En tous cas, la vie d'APOLLONIUS intéresse notre étude par l'idéal de piété qu'elle exalte, par sa comparaison entre les conceptions religieuses des Indiens, des Grecs et des Égyptiens, v. g. l. III, c. XVI sq. ; l. VI, c. x sq., éd. WESTERMANN (Didot), *Philostr. opera,* p. 54 sq., 121 sq. ; par le syncrétisme et la tolérance qu'elle préconise ; cf. l. IV, c. XXIV, n. 1 ; c. XL, n. 3 sq. ; l. VI, c. III, n. 5, *op. cit.,* p. 81, 91, 118...

1. Voir plus haut, § 29, p. 55 sq.

2. *De anima,* c. II, *PL,* t. II, col. 648 sq.

naissent une certaine connaissance de Dieu dans toutes les âmes, donc un élément commun à toutes les religions.

A cet égard, ils délaissent les spéculations de saint JUSTIN sur le λόγος σπερματικὸς ou *verbe séminal*. Peut-être ont-ils compris à quelles justes critiques pouvait prêter cet essai de conciliation entre le panthéisme stoïcien et l'enseignement du livre de la *Sagesse* et de saint Paul. Par contre, ils adoptent et développent la théorie des κοιναὶ ἔννοιαι ou *notions communes*. Le Stoïcisme en effet, avec son sens pratique, avait discerné, dans le désordre des opinions, certaines conceptions morales et religieuses dont personne ne doute : il les considérait comme la base de toute philosophie [1]. Ces écrivains font de même. Ils reprennent aussi l'argument du « consentement universel », et s'efforcent de le confisquer à leur profit : ils font voir que l'esprit humain livré à lui-même se prononce en quelque sorte pour l'unicité de Dieu et dénoncent dans cet aveu « le témoignage d'une âme naturellement chrétienne ».

Ainsi parlent MINUCIUS FELIX et après lui TERTULLIEN, CYPRIEN, ARNOBE et LACTANCE. C'était logique. Sûrs de posséder dans le Christianisme la vérité religieuse, ils ne pouvaient voir dans cette affirmation spontanée qu'un témoignage en leur faveur et un premier effet de l'action divine qui dispose les cœurs à agréer la foi véritable [2].

Les thèses de la condescendance et de l'évolution [3] ont laissé quelques traces dans ce milieu, mais elles ont moins de relief que chez les écrivains de l'âge précédent.

Quoi que l'on pense de ses théories philosophiques, le groupe africain, soit chez ses premiers représentants, soit chez ses successeurs, ARNOBE, LACTANCE et FIRMICUS MATERNUS, garde au moins, au regard de la science moderne, le mérite d'avoir introduit dans la littérature apologétique (et par là de nous avoir conservé) nombre de détails sur les religions ethniques. Ces auteurs ont décrit en effet

1. Voir plus haut, c. I, p. 28 et l'opuscule de PLUTARQUE, *Des notions communes, contre les stoïciens ;* G. N. BERNARDAKIS, *Plutarchi Moralia*, t. VI, p. 284 sq.

2. « *Vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus ? Quae licet... falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit...* « *Deus* » *nominat, hoc solo nomine, quia proprio veri Dei ?* « *Deus magnus* », « *Deus bonus* » *et* « *quod Deus dederit* » *omnium vox est. Iudicem quoque contestatur illum :* « *Deus videt* » *et* « *Deo commendo* » *et* « *Deus mihi reddet* ». *O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuntians haec, non ad Capitolium sed ad caelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi : ab illo et inde descendit* » ; TERTULLIEN, *Apologeticus*, c. XVII, *PL*, t. I, col. 376, 377 ; pensée développée dans l'opuscule *De testimonio animae, ibid.*, col. 608 sq.

3. TERTULLIEN, *De carne Christi*, c. VI, *PL*, t. II, col. 764 ; *Adv. Praxeam*, c. XVI, col. 174 ; avec application aux thèses montanistes, *De virgin. velandis*, c. I, col. 890.

ce qui survivait autour d'eux des rites du paganisme et compilé avec soin Nigidius Figulus, Cicéron, Varron, Cornelius Labéon, Ampelius et leurs émules.

39. — Le groupe alexandrin, qu'il nous reste à étudier, marque dans ses productions le même souci d'érudition; mais il l'emporte de beaucoup par l'originalité et par la vigueur des spéculations.

Ce qui le caractérise, c'est, d'une part, son effort pour mettre au service de la foi chrétienne toutes les ressources de la philosophie et pour vivifier la philosophie par les lumières de la foi — d'autre part un large esprit de conciliation. Sans doute, aucun de ses membres n'entend pactiser avec le paganisme; mais on les voit plus portés à signaler dans les doctrines adverses les éléments assimilables, qu'à persifler, comme Hermias, tout ce qui n'est point d'origine chrétienne. Cette tendance, plus généreuse qu'éclairée chez Clément et Origène, les entraînera tous deux à des concessions qu'une orthodoxie plus sévère condamnera bientôt avec rigueur.

Chez eux la thèse des anges fornicateurs s'atténue ou disparaît. Clément la mentionne plusieurs fois, mais il cesse de lui attribuer l'importance qu'elle avait chez les Latins : il ne voit plus dans le péché des anges déchus la cause première ou principale de l'idolâtrie. Origène la rejette et interprète allégoriquement le passage de la *Genèse* qui lui servait de fondement[1].

Par contre, nul accord n'existe entre ces auteurs au sujet de l'âge et des formes primitives du polythéisme. Clément énumère, sans dessein d'assigner un ordre historique rigoureux, les différentes formes de l'idolâtrie[2]. Origène, à mots couverts, suggère une thèse personnelle, en relation avec sa théorie des épreuves successives, inconciliable en somme avec le dogme chrétien[3].

La thèse du plagiat prend toute son ampleur avec Clément. Plus curieux d'érudition que soucieux de critique, il a compilé tout ce que ses devanciers avaient dit sur le sujet[4]. Origène au contraire montre

1. Saint Athanase et saint Cyrille, un peu plus tard, n'en parlent pas. Pareil silence équivaut à une exclusion, si l'on observe qu'au jugement de saint Cyrille l'idolâtrie n'a pas régné avant le déluge et que ces deux écrivains conçoivent d'autre manière l'origine des religions ethniques. — Voir plus haut, p. 55, note 2.

2. *Protrept.*, c. II sq., *PG*, t. VIII, col. 93 sq.; édit. Staehlin, *GCS, Clemens*, t. I, p. 19 sq. — Utile relevé de textes, dans F.-X. Kortleitner, *De polytheismi origine quae sit doctrina SS. Litterarum Patrumque Ecclesiae*, in-8°, Inspruck, Soc. Mariana, 1911.

3. *Contra Cels.*, l. V, c. xxx, *PG*, t. XI, col. 1125 sq.; édit. Koetschau, *GCS*, t. II, p. 38 sq. — *In Exod.*, hom. VIII, n. 2, *PG*, t. XII, col. 332; cf. Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. 5, §. 26, *PG*, t. XVII, col. 876 sq.

4. Nombreux passages cités par Dom Le Nourry, *PG*, t. IX, col. 1267 sq. — Discussion

à leur égard une réserve qui vaut d'être notée. Bien que Celse, en accusant juifs et chrétiens d'avoir pillé les sages du paganisme, lui fournît mainte occasion de retourner l'accusation, il s'abstient en général de le faire : il se contente de montrer combien la thèse de son adversaire est invraisemblable ou erronée, vu l'antériorité de Moïse[1] et le caractère de Jésus et de ses apôtres[2]; il signale seulement la vraisemblance plus forte d'un plagiat imputable aux Grecs[3]. S'il invoque cette théorie, c'est comme une opinion dont il ne se porte pas garant[4], bien qu'il n'entende pas y contredire[5], ou comme une conjecture; encore prend-il soin d'observer que les philosophes païens ont pu s'inspirer soit des Livres Saints, soit de la tradition orale des Juifs[6]. Il en appelle à des rencontres fortuites[7] et même expres-

de la thèse par Mgr. Freppel, *Clément d'Alex.*², in-8°, Paris, Retaux, 1873, V° et VI° leç., p. 108 sq.

On pourrait relever chez Clément une thèse parallèle à celle des « raisons séminales »; voir plus haut, p. 58, note 2, 3. Il parle en effet « d'étincelles du Verbe » départies à la Gentilité : « ἐναύσματά τινα τοῦ Λόγου »; *Protrept.*, c. vi, *PG*, t. VIII, col. 184 (édit. Staehlin, *GCS* — dans les citations suivantes, St. — *Clemens Alex.*, t. I, p. 57); « ἀπόρροιά τις θεϊκή »; *ibid.*, c. vi, col. 173 (St., p. 52); mais il semble bien que ces *étincelles* soient les *bribes* de la Révélation, empruntées au peuple élu; cf. *ibid.*, c. vi, col. 176 (St., p. 53); plus net, *Strom.*, l. VI, c. xvii, *PG*, t. IX, col. 380 (St., t. II, p. 508): « ἡ φιλοσοφία ἐκ τῆς θείας γραφῆς τὸ ἐμπύρευμα λαβοῦσα »; *ibid.*, c. xviii, col. 400 (St., p. 517) : « ἀφ' ἧς αἱ πᾶσαι πηγαὶ τῆς σοφίας ἤρτηνται »; pensée plus indécise, *Strom.*, l. VI, c. viii, col. 284 sq. (St., t. II, p. 463 sq.)... Il échappe ainsi à l'incohérence signalée plus haut, p. 58. L'importance qu'il accorde au plagiat demeure toutefois d'autant plus étonnante, qu'il a insisté plus que d'autres sur le rôle illuminateur du Verbe au sein de toutes les nations : « πᾶσιν ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις »; *Protrept.*, c. vi, *PG*, t. VIII, col. 173 (St., t. I, p. 52); c. ix, col. 197, 200 (St., p. 64, 65); *Strom.*, l. I, c. vii, col. 732 (St., t. II, p. 24).

On notera malgré tout avec grand intérêt les pages où Clément développe cette idée que nul peuple n'a été exclu de la providence de Dieu, que la philosophie avait été donnée aux Gentils comme un autre « Testament », pour leur tenir lieu de révélation et pour les préparer à l'Évangile; *Strom.*, l. I, c. v, *PG*, t. VIII, col. 717 sq. (St., t. II, p. 17 sq.); *Strom.*, l. VI, c. v, viii, xvii, *PG*, t. IX, col. 257 sq., 284 sq., 380 sq. (St., t. II, p. 451 sq., 463 sq., 508 sq.)... — Voir sur ces textes le commentaire de Mgr Freppel, *Clément*², leç. VII, p. 131-52.

1. *Contre Celse*, l. IV, c. xi; l. VI, c. xv, xliii; l. VII, c. xxviii, lix, *PG*, t. XI, col. 1040 sq., 1312, 1364, 1460, 1504; édit. Koetschau (*GCS* — dans les citations suivantes, K.), *Origenes*, t. I, p. 281; t. II, p. 85, 113, 179, 208...

2. *Ibid.*, l. VI, c. vii, xvi, col. 1297, 1313 (K., t. II, p. 76, 86).

3. *Ibid.*, l. IV, c. xii, xxi, col. 1041, 1053 (K., t. I, p. 282, 290).

4. *Ibid.*, l. I, c. xv, col. 684 sq. (K., t. I, p. 67 sq.).

5. *Ibid.*, l. VI, c. xix, col. 1320 (K., t. II, p. 90).

6. *Ibid.*, l. VII, c. xxx, col. 1464 (K., t. II, p. 181). — Il parle toutefois de manière plus ferme dans le cas d'un dogme plus caractérisé (à propos des anges attribués à chaque pays et des dieux tutélaires des divers peuples); *ibid.*, l. V, c. xxxii, col. 1229 (K., t. II, p. 33).

7. *Ibid.*, l. IV, c. xxxix, col. 1092 (K., t. I, p. 312).

sément à la raison commune, aux κοιναῖς ἐννοίαις[1] et à l'assistance divine qui s'étend à tous les hommes[2]. Son exemple paraît avoir été utile, car chez ses successeurs immédiats, que je sache, la thèse du plagiat n'est plus reproduite[3].

40. — Plus on renonce à cette théorie simpliste et paresseuse, plus on est obligé de chercher, pour la doctrine juive ou chrétienne, une marque de supériorité plus indéniable que celle d'une plus haute antiquité. ORIGÈNE devait donc se trouver amené à donner une réponse plus soignée au double problème des analogies religieuses (dogmatiques, rituelles et psychologiques) et de la transcendance de la « vraie religion ».

Aussi bien, des nécessités polémiques l'y invitaient. CELSE dans son « *Discours véritable* », publié vers 178, avait articulé à ce sujet la plupart des objections que devait reprendre le rationalisme moderne. A l'instigation d'un certain AMBROISE, notre philosophe prit à tâche de les réfuter.

Le Judaïsme, prétend son adversaire, est une hérésie égyptienne, comme le Christianisme un schisme juif[4]. Point de rites qui lui soient exclusivement propres[5]. Il est en tout semblable aux cultes d'ARISTÉE, d'AMPHIARAOS, de THROPHONIOS, d'ANTINOOS[6] et de MITHRA[7]. Les Grecs ont même des doctrines plus élevées que les siennes[8].

Le prophétisme d'Israël se survit dans les prophètes, chresmologues et messies d'Orient[9], ou plutôt c'est sous tous les cieux la même chose : des prédictions et des oracles, des hommes inspirés, des voix miraculeuses et des apparitions[10].

Une religion unique ne peut convenir à des peuples si divers[11].

1. *Ibid.*, l. I, c. IV, V, col. 661, 664 (K., t. I, p. 58 sq.).

2. *Ibid.*, l. VI, c. III; l. VII, c. XLVI, col. 1292, 1489 (K., t. II, p. 72 sq., 198)...

3. Quand elle réapparaîtra, deux siècles plus tard, chez s. CYRILLE, c'est à CLÉMENT que celui-ci demandera son inspiration.

4. *Contre Celse*, l. III, c. V, *PG*, t. XI, col. 925 (K., t. I, p. 206).

5. *Ibid.*, l. V, c. XLI sq., col. 1245 sq. (K., t. II, p. 44 sq.); l. VII, c. LXII, col. 1508 sq. (K., t. II, p. 211 sq.); l. VIII, c. XXX, col. 1561 (K., t. II, p. 245).

6. *Ibid.*, l. III, c. XXVI sq., col. 952 sq. (K., t. I, p. 222 sq.).

7. *Ibid.*, l. VI, c. XXII sq., col. 1524 sq. (K., t. II, p. 92 sq.).

8. *Ibid.*, l. VI, c. II sq., col. 1289 sq. (K., t. II, p. 71 sq.); l. VII, c. LIII sq., col. 1497 sq. (K., t. II, p. 203 sq.).

9. *Ibid.*, l. VII, c. VIII sq., col. 1432 sq. (K., t. II, p. 160 sq.).

10. *Ibid.*, l. VII, c. III, IX, col. 1424, 1433 (K., t. II, p. 154, 160 sq.); l. VIII, c. XLV sq., col. 1584 sq. (K., t. II, p. 259 sq.).

11. *Ibid.*, l. VIII, c. LXXII, col. 1624 (K., t. II, p. 288).

Chacun n'a qu'à garder le culte de ses ancêtres[1]. Il importe peu qu'on nomme Zeus Hypsistos, Zen, Adonaï, Sabaoth ou Ammon. Les Juifs eux-mêmes ne sont répréhensibles, que s'ils prétendent à une sagesse hors de pair[2].

Ainsi, au cours de ces dissertations désordonnées, dont ORIGÈNE nous a conservé d'importants fragments, la pensée du polémiste oscille-t-elle entre des diatribes violentes, où gronde une haine mal contenue, et des exposés plus calmes, inspirés par un tolérantisme large et compatissant.

La réponse d'ORIGÈNE est en somme fort simple[3].

Quant aux analogies rituelles qu'on lui oppose, c'est l'intention, observe-t-il, qui distingue un acte humain d'un acte machinal ou animal : elle en est l'âme; c'est donc par les visées ou idées, par les dogmes dont les actes s'inspirent, qu'il faut estimer l'identité ou la diversité des liturgies[4].

Les Égyptiens, objecte-t-on, pratiquent aussi bien que les Juifs la circoncision. — Qu'importe! observe-t-il. Demander le même bienfait à un être différent, n'est pas formuler la même prière; se faire circoncire pour un motif différent n'est pas pratiquer la même circoncision[5].

Les pythagoriciens ont, comme les Juifs, des prescriptions alimentaires. — Qu'importe, si le dogme qui cause et règle ces pratiques est nettement distinct : d'un côté théorie de la métempsycose, de l'autre croyance à la vie éternelle, provoquant une macération prudente de la chair, pour l'asservir à l'esprit[6]! Ajoutant ailleurs un exemple expressif, il note qu'on peut éviter l'adultère pour des motifs divers, par souci de la justice, comme le stoïcien, par calcul d'intérêt, comme

1. *Ibid.*, l. V, c. XXV sq., XXXIV, col. 1217 sq., 1232 sq. (K., t. II, p. 26 sq., 36 sq.); l. VIII, c. XXIV, XLV, col. 1553, 1584 (K., t. II, p. 240, 259 sq.).

2. *Ibid.*, l. V, c. XLI sq., col. 1245 sq. (K., t. II, p. 44 sq.).

3. Comme elle suit pas à pas l'objection, le lecteur désireux de la connaître en détail pourra utiliser les références aux thèses de CELSE, indiquées plus haut. Nous nous bornons à quelques traits essentiels.

4. « Ἐξεταστέον γὰρ τὰ δόγματα ἀφ' ὧν ὁρμώμενος [ἕκαστος]... ἵν', εἰ μὲν ἀπὸ ὑγιῶν δογμάτων..., ἐπαινῆται... εἰ δ' ἀπὸ ἐσφαλμένων, ψέγηται. Δυνατὸν γὰρ τὸ αὐτὸ ἀπὸ διαφόρων δογμάτων γίνεσθαι »; *Contre Celse*, l. VII, c. LXIII, col. 1509 (K., t. II, p. 212 sq.); cf. l. V, c. XLIV, col. 1249 (K., t. II, p. 47 sq.).

5. *Ibid.*, l. V, c. XLVII, col. 1253 (K., t. II, p. 51) : « Ἡ γὰρ πρόθεσις καὶ ὁ νόμος καὶ τὸ βούλημα τοῦ περιτέμνοντος ἀλλοῖον ποιεῖ τὸ πρᾶγμα ».

6. *Ibid.*, l. V, c. XLIX, col. 1257 (K., t. II, p. 53 sq.); l. VIII, c. XXX, col. 1560 sq. (K., t. II, p. 245).

l'épicurien, par simple crainte de la police, comme les gens du commun[1].

Il explique enfin d'autres analogies par une condescendance providentielle : pour s'attacher le peuple juif, Dieu devait, pense-t-il, se plier à sa faiblesse et lui octroyer, dans une certaine mesure, ce qui le séduisait chez ses voisins[2].

Quant à la supériorité du Christianisme, il insiste pour la prouver, sans dédaigner les preuves historiques qui le séparent radicalement des mythes du paganisme, sur son efficacité pratique[3].

Entendons bien sa pensée. Il n'appuie pas uniquement sur la diffusion matérielle des dogmes chrétiens. L'argument serait sans valeur. Certaines opinions favorables aux passions humaines se répandent en effet avec une étonnante facilité, comme il suffit de quelques secondes pour ruiner un palais édifié par le labeur de longues années. Il compare des doctrines identiques, celles qu'ont formulées en termes analogues, au dire de son adversaire, les philosophes les plus vantés et les évangélistes; l'identité admise, il oppose la stérilité de la spéculation profane à la force persuasive de l'Évangile, non seulement auprès des simples, mais même à l'égard des intellectuels, nonobstant l'étonnante simplicité de son style. Ainsi conçue la preuve dispense d'examiner quelle doctrine est *plus ancienne*, *primitive* et, comme on dit par une identification regrettable des termes, *originale;* elle invite seulement à rechercher d'où vient à telle d'entre elles une fécondité que les seuls facteurs humains ne suffisent pas à expliquer.

41. — Qu'Origène ne puisse accepter la thèse syncrétiste de Celse[4], on ne saurait s'en étonner, après ce que nous venons de dire. Elle est si éloignée de son opinion personnelle, qu'il semble avoir peine à la comprendre. Par là s'explique peut-être qu'il ne la réfute pas à fond, dès qu'il la rencontre. Il s'est exprimé toutefois à son sujet en termes clairs. Prétendre que chaque nation doit conserver ses usages traditionnels, dit-il, équivaudrait à déclarer que la religion est affaire de mode et d'opinion[5]. Osera-t-on obliger des philosophes à se conformer

1. *Ibid.*, l. VII, c. LXIII sq., col. 1509 sq. (K., t. II, p. 212 sq.).

2. Pour le détail, voir *RSR*, 1919, t. IX, p. 204 sq.

3. *Contre Celse*, l. III, c. LXVIII, col. 1009 (K., t. II, p. 260); l. VI, c. II, V, col. 1292, 1297 (K., t. II, p. 71, 75); l. VII, c. LIV, col. 1500 (K., t. II, p. 204).

4. Voir les assertions de Celse, p. 69, note 11; p. 70, note 1; et les réponses correspondantes d'Origène.

5. « Καὶ ἔσται κατ' αὐτὸν οὐ φύσει τὸ ὅσιον, ἀλλά τινι θέσει καὶ νομίσει θεῖον »; *ibid.*, l. V, c. XXVII, col. 1221 (K., t. II, p. 28).

aux pratiques nationales que leur philosophie condamne[1]? — Cette dernière assertion nous révèle la pensée profonde de notre auteur et, somme toute, celle des écrivains ecclésiastiques que nous avons vus protester unanimement contre une telle tolérance[2]. La religion, à leurs yeux, n'est pas dissociable de la philosophie : l'une et l'autre reposent sur la vérité objective ; l'une et l'autre, de par leur nature, sont comme elle uniques et exclusives.

Pareille attitude suppose des convictions religieuses raisonnées, soit deux choses en somme, une foi robuste dans la valeur de la raison et une vue claire de l'histoire, qui permet de restituer à chaque religion ses dogmes propres. Or l'une et l'autre avaient disparu depuis longtemps du monde païen : la première avait péri au milieu du conflit des écoles et des systèmes; l'exégèse allégorisante rendait la seconde impossible.

La pensée grecque cependant, comme par un dernier effort, à quelques pas de ce Didascalée d'Alexandrie où enseignait ORIGÈNE et dans le même temps, avait édifié une synthèse puissante : le *Néo-platonisme*. Après avoir embrassé d'un coup d'œil rapide l'état des religions, à cet instant décisif, nous allons voir cette théologie nouvelle maintenir par l'allégorisme les errements de ses devancières et porter à la raison spéculative les derniers coups.

Art. II. — *CONTROVERSES MANICHÉENNES ET NÉO-PLATONICIENNES*

C. Manichéens et païens. — D. Écrivains ecclésiastiques.

C. — §. 42. Hostilité générale contre le Christianisme. — §. 43. Le Manichéisme : son syncrétisme. — §. 44. Le Néo-platonisme. — Plotin : sa méthode (l'allégorisme); son principe (la tolérance); sa doctrine (le panthéisme) rend une vie nouvelle au polythéisme (par la théorie des émanations) et favorise les pratiques de la théurgie (par la théorie de l'extase et de la sympathie). — §. 45. Les néo-platoniciens : Porphyre, Jamblique, l'empereur Julien... : syncrétisme, fidélité aux rites traditionnels et tolérance; — §. 46. comparaisons qu'ils établissent entre le paganisme et le Christianisme, au désavantage de ce dernier : les saints successeurs des dieux; — §. 47. vogue de la théologie solaire et du syncrétisme qu'elle autorise.

42. — Après deux siècles et plus de vie côte à côte, des modifications notables s'étaient produites dans les religions du monde gréco-romain.

1. *Ibid.*, l. V, c. XXXV, col. 1233 sq. (K., t. II, p. 38 sq.).

2. Il est vrai, observe-t-il, que bien des simples ne peuvent rendre raison de leur foi et de l'intransigeance qu'elle prescrit, mais d'autres sont à même de satisfaire aux plus sévères exigences, « μετὰ βαθυτέρων καὶ, ὡς ἂν εἴποι τις Ἕλλην, ἐσωτερικῶν καὶ ἐποπτικῶν [λόγων] » ; *ibid.*, l. III, c. XXXVII, col. 968 (K., t. I, p. 234). — Comparer le mot de s. JUSTIN : « μόνοι μετὰ ἀποδείξεως »; *Apol.* I, n. 20, *PG*, t. VI, col. 357; voir plus haut, p. 59.

Le Christianisme avait multiplié ses adeptes. En même temps qu'il cherchait à organiser de manière scientifique les données de l'Ancien et du Nouveau Testament, il avait développé sa hiérarchie et sa liturgie, au point de rivaliser déjà avec les cultes officiels.

Le paganisme, soit influence des cultes orientaux, soit émulation du bien, comme il arrive nécessairement, dès qu'un contradicteur puissant oblige à prendre conscience de déficits trop réels, soit concurrence réfléchie, s'était notablement rapproché de certaines doctrines chrétiennes. Il avait épuré sa morale et accentué son adhésion à un certain monothéisme, ou du moins à une sorte de polythéisme hiérarchique.

Toutefois, ni l'élite pensante, ni le peuple, adonné à ses basses superstitions, n'avaient désarmé à l'égard du Christianisme. Les persécutions commandées par Dèce, par Aurélien, par Dioclétien sont des plus sanglantes et des plus raffinées. Encore cet appel à la force ne suffit-il pas aux empereurs. Oublieux jusque-là de leur pontificat suprême, ils prennent de plus en plus le patronage du paganisme transformé. L'influence des Sévères nous est apparue manifeste dans la diffusion du syncrétisme. Leurs successeurs, notamment Aurélien, favorisent les cultes solaires. Le Mithriacisme leur doit une immense popularité. Julien l'Apostat apportera bientôt à cette tâche le zèle le plus ardent.

Dans cet état de choses, vers le milieu du IIIe siècle, deux religions nouvelles, issues des pôles extrêmes de la pensée, font leur apparition, celle-ci traduisant l'effort le plus vigoureux de l'esprit antique, pour constituer en dehors du Christ une religion rationnelle, poussant le souci de l'unité, jusqu'au monisme : c'est le *Néo-platonisme* — celle-là faite des rêveries les plus étranges, dualiste, sans consistance philosophique : c'est le *Manichéisme,* dont nous parlerons en premier lieu.

43. — Mani ou Manès, son fondateur, avait emprunté à la fois à la vieille religion babylonienne, à la réforme de Zoroastre, aux sectes gnostiques, spécialement aux Ophites, et à l'Évangile. Ses spéculations sur la lumière et sur les ténèbres, les concessions de sa morale, malgré les rigueurs de l'ascèse qu'il imposait aux « parfaits », la tolérance qu'il affichait, ou du moins qu'on lui prêta[1], lui assurèrent

1. « Je ne suis pas sans miséricorde, comme le Christ, aurait-il dit. Je ne renierai point celui qui m'aura renié devant les hommes. Celui qui pour son salut personnel aura menti et qui par crainte aura renié sa propre foi, je le recevrai avec joie »; dans la formule d'abjuration que l'Église imposait aux manichéens convertis; cf. Cotelier, *SS. Patrum qui temporibus apostol. floruerunt opera,* in-fol., Anvers, 1698, t. I, p. 539b; reproduit *PG*, t. I, col. 1469.

un succès considérable[1]. Il reconnaissait comme envoyés de Dieu Noé, Abraham, Zoroastre, Bouddha et Jésus[2].

En pénétrant en Occident, sa doctrine se mêla d'éléments chrétiens plus nombreux et s'efforça notamment d'adapter à ses principes les paraboles et les récits évangéliques. Proscrite tout d'abord par les empereurs, la secte fut réduite à se dissimuler; elle « prit les allures d'une société secrète »; puis, quand le Christianisme eut prévalu, elle affecta de se confondre avec lui et réussit de telle sorte qu'elle a pu paraître à quelques auteurs une hérésie chrétienne.

En dehors de quelques attaques contre la liturgie de l'Église, que nous signalerons plus loin[3], un livre inspiré par elle présenterait un intérêt spécial : c'est la « *Théosophie* » d'un certain Aristocrite. Ce que nous venons de dire permet d'en entrevoir l'esprit; malheureusement, hors le nom de l'auteur et le titre de l'ouvrage, rien n'a survécu[4].

44. — Le *Néo-platonisme* se recruta dans des milieux plus intellectuels. Il eut une tout autre fortune.

Son fondateur fut Plotin (204-270), disciple d'Ammonius Saccas et lecteur assidu de Numénius, l'exégète allégoriste et l'admirateur

1. Étude succincte par Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*[3], t. I (1907), p. 555 sq.; bibliogr., p. 556, note 1. — Depuis cette date M. Fr. Cumont a publié *Notes de mythologie manichéenne, RHLR*, 1907, t. XII, p. 134-49; *La propagation du Manichéisme dans l'empire romain, ibid.*, 1910, t. I, p. 31-44; *Recherches sur le Manich.* (I. Cosmogonie d'après Théodore Bar Khôni; II. Extrait de Sévère d'Antioche etc.) 2 in-8°, Bruxelles, Lamertin, 1908-12. — Les missions de Gruenwedel, von Le Coq, Stein et Pelliot, dans l'Asie centrale ont fourni nombre de documents nouveaux. Exposé sommaire par W. Bousset, *TLZ*, 1912, t. XXXVII, p. 445 sq., n. 13; p. 732, n. 34; 1913, t. XXXVIII, p. 540, n. 28; indications plus abondantes chez P. Alfaric, *RHLR*, 1913, t. IV, p. 369-76; du même, *Les écritures manichéennes* (textes relig. de la secte, d'après les documents anciens et les découvertes récentes), *RHR*, 1918 (5 articles) et 2 in-8°, Paris, Nourry, 1918; rectifications et compléments, par M. Fr. Cumont, *RHR*, 1920, t. LXXXI, p. 37-46.

2. Non pas Jésus de Nazareth, mais un *éon* supérieur, le « Jésus impassible ». La confusion toutefois était facile entre les deux; elle devait favoriser la réception de sa doctrine par les chrétiens ignorants. Voir la formule d'abjuration, citée plus haut, p. 73, note 1; Cotelier, *op. cit.*, p. 538; et les déclarations de Faustus dans s. Augustin, *Contra Faustum*, l. XX, c. II, *PL*, t. XLII, col. 369.

3. Plus loin, p. 81, note 2.

4. « J'anathématise, dit la formule d'abjuration citée plus haut, les dogmes et les écrits de Manès... et le livre d'Aristocrite, qu'il a intitulé *Théosophie*, dans lequel il s'applique à montrer que le Judaïsme, l'Hellénisme, le Christianisme et le Manichéisme sont une seule et même doctrine, ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα »; Cotelier, *op. cit.*, t. I, p. 538[b]; *PG*, t. I, col. 1468. — Brinkmann, *Die Theosophie des Aristokritos* (*Rhein. Museum*, 1906, t. LI, p. 273-80), a cru reconnaître dans cet Aristocrite l'auteur des Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν Θεῶν, dont il sera question plus loin, p. 80, note 2. Cette identification, admise par Fr. Cumont, *RECAW*[2], supplément, 1903, t. I, p. 134, négligée par Mgr Batiffol, *RB*, 1916, t. XXV, p. 177-99, est rejetée par E. Schuerer, *Gesch. des jüd. Volkes*[4], 1909, t. III, p. 568, n. 150.

de Moïse[1]. Sa vogue ne s'affirma toutefois que vers la fin du IIIe siècle, lorsque des disciples d'un talent presque égal à celui du maître entreprirent de le vulgariser et de l'opposer à la doctrine chrétienne en des controverses passionnées.

Au sommet des choses, Dieu ou, comme dit PLOTIN, l'*Un*, « principe de toute beauté, au-dessus de toute beauté », et, si l'on veut d'un mot exprimer au mieux son essence, *la Bonté*, établi par la transcendance de sa nature au-dessus de toute limite, donc de toute détermination : voilà sa conception de l'être divin. — Les êtres s'échelonnant en série décroissante de perfection, par émanation de la substance divine, qui les produit sans cesser de leur rester immanente : voilà l'origine des êtres finis et du monde. — L'homme attiré vers Dieu par une nécessité physique, parce qu'il participe à sa nature ineffable : voilà le principe du sentiment religieux. — Toute la religion conçue comme un retour à Dieu par la vertu, qui dégage l'âme de tout ce qui est sensible : voilà le culte.

Jamais, fût-ce chez PLATON, la spéculation païenne ne s'était élevée si haut, ou, si elle l'avait fait, si même elle avait réalisé une cohérence plus rigoureuse, comme l'estiment les admirateurs d'ARISTOTE, jamais elle n'avait uni à la profondeur des aperçus, une émotion religieuse aussi pénétrante et aussi soutenue.

Toutefois, loin de chercher à ruiner le polythéisme, comme y prétendait le Christianisme, PLOTIN avait tenté plutôt d'en justifier les principes, quitte à épurer ses conceptions et ses pratiques[2]. En fait, comme les réformateurs antérieurs et mieux qu'eux, il lui assurait une méthode, un principe, une doctrine, bref les dernières formules grâce auxquelles il prolongerait sa résistance.

La *méthode* n'est autre que l'exégèse allégorique[3] : elle permettait d'attribuer à tous les cultes, qu'ils vinssent de la Grèce, comme ceux de Déméter à Éleusis, ou de la Phrygie, comme ceux d'Atys, ou de la Perse, comme ceux de Mithra, les dogmes éclos la veille à Alexandrie.

Le *principe*, c'est celui de l'universelle tolérance. Il s'impose en quelque sorte logiquement, dès qu'on admet l'allégorisme.

La *doctrine* enfin, par ses dogmes les plus caractéristiques, favorisait aussi le polythéisme. En affirmant que les êtres procèdent de

1. Voir plus haut, p. 50, note 4.

2. ZELLER, *Philos. der Griech.*[4], IIIe part., IIe sect., p. 675 sq. — Même attitude chez PORPHYRE, *ibid.*, p. 716 sq.

3. ZELLER, *op. cit.*, p. 678 sq. — Sur l'origine des mythes la pensée de PLOTIN reste flottante, *ibid.*, p. 679, n. 1. — Sur l'allégorisme, voir plus haut, c. I, p. 30 sq. ; c. II, p. 50 sq.

Dieu en dégradation continue, depuis l'*Un* jusqu'à la matière, elle expliquait l'origine et la dignité de tous les dieux et demi-dieux, de manière plus acceptable que le Platonisme, puisque ces êtres n'étaient pas, comme chez PLATON, faits ou créés, mais émanés de la substance divine, et de façon plus acceptable que le Stoïcisme, puisque chacun d'eux, constituant une hypostase distincte, avait une personnalité plus assurée[1]. JAMBLIQUE[2] et JULIEN n'auront qu'à développer ces principes, divinisant tous les degrés d'abstraction que l'esprit peut concevoir, pour multiplier les dieux, au nom de la philosophie, à peu près comme la superstition populaire les avait multipliés pour chaque fonction imaginable dans la conduite de l'univers.

Voici plus grave encore. Au delà de la connaissance discursive ou de l'ascension dialectique, qui permet de remonter à Dieu en s'élevant par la pensée des degrés inférieurs de perfection aux étages supérieurs, PLOTIN avait affirmé une connaissance par contact avec la divinité, ἐπαφή, sans aucune notion distincte, puisque, à ses yeux, il ne peut être question de limitation, dès qu'il s'agit de Dieu. C'est proprement *une expérience,* dans laquelle l'âme retrouve pour un instant son union intime ou plutôt son identité avec l'*Un :* on ne peut la décrire, mais seulement en définir les conditions[3]. PLOTIN ajoutait, il est vrai, qu'on ne peut non plus se la procurer à discrétion, mais en fait, on va le voir, il en favorisait une recherche méthodique. L'illuminisme mystique devait trouver là un point d'appui et, par

1. En opposition manifeste avec le dogme chrétien, PLOTIN estime que la multiplicité des dieux est ce qu'il y a de plus glorieux à la divinité : « οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον ὅσον ἔδειξεν αὐτὸς [ὁ μέγας τῶν ἐκεῖ βασιλεύς], τοῦτ' ἐστι δύναμιν Θεοῦ εἰδότων »; II° *Ennéade*, l. IX, c. IX, 207 e, éd. CREUZER, 3 in-4°, Oxford, 1835, t. I, p. 375 sq. — Même conception, à l'âge précédent, comme le note ZELLER, chez les néo-pythagoriciens ONATAS, dans STOBÉE, *Eglog.* I, 94; CELSE, dans ORIGÈNE, *Contre Celse,* l. V, c. VI; l. VII, c. LXVIII; l. VIII, c. II, XXIV, XXXIII, XXXV, LV; APOLLONIUS de Tyane, dans EUSÈBE, *Prépar. évang.*, l. IV, c. XIII; *Démonstrat. Évang.*, l. III, c. III...

2. ZELLER, *op. cit.*, p. 752 sq.

3. « Μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου, μηδὲ κατὰ νόησιν... ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα »; *Enn.* VI, l. IX, c. IV, 761 c; CREUZER, *op. cit.*, t. II, p. 1393. — « Πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι »; *Enn.* I, l. VI, c. VIII, 57 b, CREUZER, t. I, p. 113; cf. c. IX. — « Ἔστι μὲν γὰρ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις, εἴτε ἐπαφὴ μέγιστον »; *Enn.* VI, l. VII, c. XXXVI, 728, *ibid.*, t. II, p. 1330 sq.; cf. l. VIII, c. XXI, 756 b, *ibid.*, 1383 sq.; « ἀνείδεον τὴν ψυχὴν γίγνεσθαι [δεῖ] »; l. IX, c. IV, 765 sq., p. 1401; c'est en vertu de cette expérience que Minos a fondé ses lois, « τῇ τοῦ θείου ἐπαφῇ εἰς νόμων πληρούμενος θέσιν », 766 a, *ibid.*, p. 1402; « ἡ συναφὴ γίγνεται... ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι »; l. IX, c. VIII, 767 a, *ibid.*, p. 1403 sq.; l. IX, c. XI, 770, *ibid.*, p. 1409 sq...

Sur l'extase de PLOTIN, ZELLER, *op. cit.*, p. 664 sq. Cette théorie est le développement de celle de PLATON sur la κάθαρσις; voir plus haut, p. 48, note 1 sq.; cf. R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, in-8°, Paris, Alcan, [1921]; la κάθαρσις, c. V, p. 191-227; l'union à Dieu, c. VI, p. 231-82.

la séduction qu'il exerce, supplanter progressivement la spéculation.

Soucieux, en effet, d'expliquer l'efficacité de la prière, la divination et la prophétie, sans que l'impassibilité des immortels parût troublée par les supplications de l'homme, PLOTIN reprenait une thèse stoïcienne, celle de la *sympathie,* mais il en faisait une application plus systématique. Le semblable est lié au semblable, les dieux à leur image. La prière, le culte, les pratiques divinatoires ont une vertu intrinsèque, indépendamment de l'intervention libre des dieux. Bref, les divers actes du culte deviennent une sorte de *magie sympathique*[1]. Malgré les maximes admirables qu'il émettait sur la purification du cœur, le philosophe fournissait ainsi au paganisme une incitation nouvelle à maintenir ses sacrifices et les rites multiples de sa mantique. En un sens même, plus vif était l'attrait qu'il suscitait pour l'idée religieuse, par ses conceptions élevées, plus vigoureux devait être l'élan qu'il donnait aux pratiques superstitieuses, vers lesquelles, pour son propre compte, il se sentait cependant médiocrement porté.

Ainsi, tandis qu'en nombre de points, par sa théologie comme par son éthique, le Néo-platonisme se rapprochait du Christianisme plus qu'aucune des religions antérieures, il maintenait, d'autre part, des principes qui rendaient toute conciliation impossible. On ne devait pas tarder à s'en apercevoir.

45. — Le maître s'était tenu presque en dehors de la polémique religieuse[2]. PORPHYRE[3] (c. 233-c. 305), son disciple préféré, édite ses ouvrages et commence, avec une âpreté et une habileté jusque-là inconnues, la lutte contre le Christianisme. Ses écrits sont exploités avec une égale vigueur par HIÉROCLÈS[4].

1. Pour la théorie de PLOTIN à ce sujet, voir ZELLER, *Phil. der Griech.*[4], IIIe part., IIe sect., p. 681 sq.; sur celle de PORPHYRE, *ibid.*, p. 732 sq.; sur celle du pseudo-JAMBLIQUE, *De mysteriis, ibid.*, p. 778 sq.; sur celle de SALLUSTE, voir son Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, c. XV, XVI, dans MULLACH, *FPG*, t. III, p. 44 sq. et les passages parallèles relevés par l'auteur à la suite de Th. GALE, *Opusc. mythol.*, in-8°, Amsterdam, 1688, p. 271 sq. — Aperçu sommaire dans BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1879, t. I, p. 82 sq.

2. Voir cependant SCHMIDT, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, in-8°, Leipzig, 1901 (*TU*, t. XX, fasc. 4). Quant aux visées de PLOTIN contre l'Église catholique, on peut encore douter que la preuve soit péremptoire.

3. ZELLER, *op. cit.*[4], IIIe part., IIe sect., p. 693 sq. — On jugera de son activité extraordinaire par la liste et l'analyse de ses ouvrages, dans FABRICIUS (HARLES), *Biblioth. Graeca*[3], t. V, p. 729 sq.; cf. HOLSTEIN, *De vita et script. Porph.*, c. IX sq.; *ibid.*, édit. de 1711, t. IV, p. II, p. 256 sq.; W. von CHRIST, *Gesch. der griech. Litter*[5]. (I. von MUELLER, *Handbuch*, t. VII), II^er Tl., IIe Hälfte, §. 745, p. 681 sq.

4. Probablement l'HIÉROCLÈS qui fut préfet de la Basse-Égypte entre FLACCINUS et PRISCILLIANUS. Son livre, Φιλαλήθεις λόγοι, aurait paru après 292; cf. L. DUCHESNE, *De*

Le « divin » JAMBLIQUE (c. 280-c. 330) développe surtout la théorie de l'extase, du sacrifice et de la divination. La *théurgie* et ses pratiques remplacent la philosophie. Elle aboutit aux thèses vulgarisées par le *De mysteriis*[1] : les expériences religieuses réalisées dans les moments d'union avec la divinité trouvent en elles-mêmes leur justification. Le subjectivisme le plus effréné s'installe dans la religion. Tout néo-platonicien peut opposer à ses contradicteurs, païens ou chrétiens, l'ineffabilité de ses impressions : sa foi religieuse échappe à la discussion[2].

A l'école de JAMBLIQUE se rattachent JULIEN l'Apostat (331-363), SALLUSTE (310/20-c. 391), LIBANIUS (314-c. 395), THEMISTIUS (c. 315-c. 390). Celle d'Athènes trouve dans PROCLUS (410-485) son plus brillant représentant[3].

Le détail des objections articulées par ces auteurs, en particulier par PORPHYRE, HIÉROCLÈS et JULIEN, contre la Bible et contre les dogmes chrétiens, intéresse l'histoire de l'apologétique. Nous n'avons pas à le signaler ici. Au contraire, du point de vue de l'étude comparée des religions, les thèses suivantes doivent retenir notre attention.

Ces écrivains, trop peu originaux pour mériter chacun une étude à part, s'accordent à accepter comme procédé d'exégèse mythologique l'allégorisme[4]. Chacun d'ailleurs en use au gré de ses goûts particuliers[5].

Macario Magnete et scriptis eius, in-4°, Paris, 1877. — EUSÈBE a pris à tâche de réfuter le parallèle qu'il instituait entre APOLLONIUS de Tyane et Jésus-Christ, seule partie de son ouvrage qu'il estimât assez neuve, après la réponse d'ORIGÈNE à CELSE; *Adv. Hieroclem*, *PG*, t. XXII, col. 795 sq.; cf. LACTANCE, *Divin. inst.*, l. V, c. II sq., *PL*, t. VI, col. 555 sq.; édit. BRANDT, *CSEL*, t. XIX, p. 405 sq. MACAIRE MAGNÈS, du moins dans les fragments qui nous restent de son Ἀποκριτικός, a surtout visé les objections tirées de l'Écriture; cf. C. BLONDEL, *Mac. Magn. quae supersunt*, in-4°, Paris, 1876.

1. E. ZELLER, *Phil. der Griech.*[4], IIIe p., IIe sect., p. 774 sq. estime que le livre n'est point de JAMBLIQUE, mais certainement de son école; C. RASCHE, *De Iamblicho libri qui inscribitur de mysteriis auctore*, Munster, 1911, après étude du style le revendique pour JAMBLIQUE lui-même (d'après W. von CHRIST, *op. cit.*, §. 813, p. 860).

2. « *Versucht er eine philosophische Begründung der Gebräuche und Handlungen, die... Bedenken erregt hatten, so liegt doch am Tage, dass die philosophischen Gründe bei ihm nur eine nachträgliche Stütze für Ueberzeugen sind, die ihm vor allen Gründen feststehen. Er beginnt, wie unsere spekulativen Orthodoxen, nur deshalb mit rationalen Vordersätzen, um desto irrationalere Folgerungen daran zu knüpfen und, in der letzter Beziehung, ist est doch immer nur ein subjektives Bedürfniss, was diese widersprechenden Elemente verbindet* »; ZELLER, *op. cit.*, p. 779.

3. Pour la bibliographie de ces divers auteurs, qu'il me soit permis de renvoyer aux livres cités de E. ZELLER et de W. von CHRIST, ainsi qu'aux articles qui leur sont (ou leur seront) consacrés dans *RECAW*[2].

4. Voir c. I, p. 30 sq., c. II, p. 50 sq.

5. PORPHYRE abordait spécialement ce sujet dans son Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ Νυμφῶν ἄντρου, dans ses ouvrages perdus, dont les écrivains ecclésiastiques ont reproduit quelques

Ils se rallient de même au syncrétisme, identifiant soit les divinités de cultes différents, caractérisées par des attributions analogues, soit les divinités d'attributions distinctes, qu'ils considèrent comme les émanations ou les aspects du dieu unique.

En conséquence, ils réclament la tolérance de tous les cultes.

« Le fruit le plus précieux de la piété, dit PORPHYRE, c'est d'honorer la divinité selon les traditions des aïeux[1]. » Comme il enseigne dans le même passage que le pire des torts qu'on puisse avoir envers les dieux, c'est de concevoir d'eux des idées indignes, l'assertion es curieuse. Elle s'explique par la hardiesse avec laquelle le Néo-platonisme, distinguant entre croyances et rites, prétendait respecter ceux-ci et substituer ses propres conceptions à celles « des aïeux » : elle échappe pour autant au reproche d'incohérence. Si l'on observe toutefois le lien nécessaire qui existe entre les rites et les idées qu'ils supposent ou qu'ils suggèrent, on jugera sans doute difficile de n'y point reconnaître au moins la trace d'une singulière illusion.

JULIEN légitime la diversité des religions d'autre manière : le but est commun, explique-t-il, mais les voies sont différentes[2].

THEMISTIUS, réclamant de l'empereur JOVIEN, la liberté des cultes

passages, Περὶ θείων ὀνομάτων, Περὶ ἀγαλμάτων, et sans doute dans nombre d'autres, comme on peut le conjecturer par leur titre; voir plus haut, p. 77, note 3. — Par un illogisme dont CELSE lui avait donné l'exemple, il condamnait cependant avec acrimonie l'exégèse allégorisante d'ORIGÈNE; cf. EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, l. VI, c. XIX, *PG*, t. XX, col. 564; édit. SCHWARTZ (*GCS*), p. 558.

JULIEN fait allusion au Περὶ θείων ὀνομάτων (*Orat.* V, édit. de SPANHEIM, *Juliani opera*, in-fol., Leipzig, 1696, p. I, p. 161). Il déclare ignorer si son exégèse se rencontre avec la sienne. En fait, elle diffère, comme le note PETAU, *in h. l.*, *ibid.*, p. II, p. 88. — EUSÈBE nous en a conservé des extraits (*Prépar. évang.*, l. III, c. VII sq., *PG*, t. XXI, col. 180 sq.), ainsi que plusieurs passages de même nature (c. IV sq., col. 169 sq.), tirés de sa lettre Πρὸς Ἀνεβὼ τὸν Αἰγύπτιον et du Περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων. — Sur la *Lettre à Anébon* et sur le problème qu'elle pose, voir ZELLER, *op. cit.*[4], IIIe p., IIe sect., p. 723 sq.

Très caractéristiques aussi les deux discours de JULIEN, *Sur le Roi Soleil* (adressé à SALLUSTE) et *Sur la Mère des dieux*, *Orat.* IV et V, édit. de SPANHEIM, p. I, p. 130 sq.; édit. HERTLEIN, Leipzig, Teubner, 1875 sq., p. 168 sq.

Voir les explications du même SALLUSTE sur la raison d'être des mythes et leurs cinq espèces, Περὶ θεῶν, c. III, IV, dans MULLACH, *FPG*, t. III, p. 31 sq.

1. « Οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια »; *Épître à Marcella*, c. XVII, XVIII, édit. NAUCK, *Porphyrii opusc. sel.*, Leipzig, Teubner, 1886, p. 285 sq. — Il ajoutait, dans son Περὶ ἀνόδου ψυχῆς, l. I, circa finem : « *nondum receptam (esse) unam quandam sectam quae universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua, vel ab Indorum moribus ac disciplina aut inductione Chaldaeorum, aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam* »; d'après S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, l. X, c. XXXII, *PL*, t. XLI, col. 312.

2. « Ἡ φιλοσοφία μία τέ ἐστι καὶ πάντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἑνός τινος ἐφιέμενοι ὁδοῖς ἐπὶ τοῦτο διαφόροις ἦλθον »; *Orat.* VI, édit. HERTLEIN, p. 240.

(364), reprend l'image. Violenter les consciences, ajoute-t-il, serait leur enlever la liberté que Dieu leur a donnée et supprimer une diversité d'opinions et de rites dans laquelle il se complaît[1].

46. — Les néo-platoniciens enfin, à l'encontre des prétentions de leurs adversaires, s'appliquent à montrer la supériorité des doctrines du paganisme, de ses miracles, de ses révélations[2], de ses apôtres comme Apollonius, Jamblique et Proclus. Dans le même esprit, tantôt ils rapprochent le Christianisme du polythéisme, et prétendent ne voir entre le culte des anges et celui des dieux secondaires qu'une pure différence de noms[3]; tantôt ils le déprécient, en opposant au culte des immortels celui des fanatiques obscurs que l'Église honore dans ses martyrs[4]; tantôt ils reprochent à la religion du Christ des

1. « Ὁ δὲ προσάγων ἀνάγκην ἀφαίρεται τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ Θεὸς συνεχώρησε... Ταυτῇ νόμιζε γάνυσθαι τῇ ποικιλίᾳ καὶ τὸν τοῦ παντὸς ἀρχηγέτην »; édit. Petau, *Themistii orat.*, in-8°, Paris, 1618, *Orat.* XII, p. 278 sq.

Le préfet Symmaque, quelques années plus tard (384), lors du procès célèbre de l'autel de la Victoire, parle de même : « *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* »; édit. O. Seeck, dans *Monum. Germaniae hist.*, t. VI, p. I, p. 280 sq.; dans s. Ambroise, *Epist.* l. X, ep. LXI, *PL*, t. XVIII, col. 390 sq. — Maxime de Madaure (vers 390), pour couper court aux discussions, se réclame du mot de Virgile : « *trahit sua quemque voluptas* »; dans s. Augustin, *Epist.* XVI, n. 4, *PL*, t. XXXIII, col. 82.

2. Ainsi Porphyre, qui dotait le paganisme d'une *Philosophie tirée des oracles* (cf. Wolff, *Porphyrii de phil. ex oraculis haurienda*, Berlin, 1856), attaquait-il avec insistance les prophéties bibliques dans un grand ouvrage, en 15 livres, Κατὰ χριστιανῶν; cf. Holstein, *l. c.*, c. XI, p. 273 sq.; Neumann, *Juliani Imp. Librorum Contra Christ. quae supersunt*, in-8°, Leipzig, 1880.

A ce courant des « oracles » qui viennent appuyer la doctrine néo-platonicienne (celle d'un dieu souverain, unique sous la diversité des noms qu'on lui donne, et celle des dieux subalternes) se rattache l'oracle (ou la série d'oracles) de l'Apollon de Claros, commenté par Cornelius Labeo dans son traité perdu *De oraculo Apollonii Clarii* et les Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν Θεῶν compilés, vers la fin du Ve siècle, par un anonyme chrétien. Dans un livre intitulé Θεοσοφία, cet auteur s'appliquait à montrer l'accord des philosophes grecs et égyptiens, des sybilles et des oracles avec la doctrine de l'Écriture sur le Dieu un et trine. Il en reste un abrégé, édité par Buresch, en appendice de son *Klaros, Untersuch. zum Orakelwesen des späteren Altertums*, gr. 8°, Leipzig, Teubner, 1889; cf. Batiffol, *Oracula Hellenica*, dans *RB*, 1916, t. XXV, p. 177 sq. et voir plus haut, p. 74, note 4.

Pour la comparaison des doctrines païenne et chrétienne, voir encore l'empereur Julien, dans s. Cyrille, *Contra Jul.*, l. II, *PG*, t. LXXVI, col. 576; l. III, col. 648, 652, 661; l. V, col. 733, 769; l. VII, col. 837, 841; l. IX, col. 957.

3. Hiéroclès, dans Macarius Magnès, Ἀποκριτικός, l. IV, c. XXI, éd. Blondel, p. 200. — Porphyre (ou plutôt le même Hiéroclès) dans s. Augustin, *Epist.* CII, q. III, n. 16, *PL*, t. XXXIII, col. 376 (*CSEL*, t. XXXIV, p. 558); cf. *De civ. Dei*, l. VIII, c. XXVII, *PL*, t. XLI, col. 256 (*CSEL*, t. XLa, p. 405 sq.); Longinianus, dans s. Augustin, *Epist.* CCXXXIV, n. 2, *PL*, t. XXXIII, col. 1031 (*CSEL*, t. LVII, p. 520).

Julien le dit du Dieu des chrétiens : « ὃν εὖ οἶδα ὅτι καὶ ἡμεῖς ἄλλοις θεραπεύομεν ὀνόμασιν »; *Épître* LXIII, édit. Hertlein, t. I, p. 588.

4. Julien, dans s. Cyrille, *Contre Jul.*, l. VI, *PG*, t. LXXVI, col. 808; cf. l. IX, col. 945.

pratiques en tout semblables aux rites ethniques qu'elle censure.

A cet égard, un revirement curieux s'opère dans la polémique. Longtemps on avait reproché à l'Église de n'avoir ni temples, ni autels. Lorsque sa victoire s'affirma, lorsque sa liturgie put se développer au grand jour et qu'elle hérita en quelque sorte de la splendeur des religions déchues, néo-platoniciens[1], manichéens[2] et hérétiques[3] dénoncèrent ces abus ou protestèrent contre cette infiltration du paganisme.

47. — Ainsi, vers le milieu du IVe siècle, la crise religieuse atteint sa période la plus aiguë. La comparaison des religions et la concurrence entre la foi antique et la foi nouvelle préoccupent les païens les plus cultivés. Les préceptes pratiques de PYTHAGORE, de SOCRATE et de ZÉNON se sont constitués en une éthique élevée, à tel point que la *Lettre à Marcella*[4] de PORPHYRE, presque entière, pourrait sembler une « lettre de direction » chrétienne. L'empereur JULIEN tente même cette innovation tardive d'organiser dans les temples un enseignement moral[5]. Les spéculations néo-platoniciennes, grâce à une exé-

— MAXIME de Madaure, dans s. AUGUSTIN, *Epist.* XVI, n. 2, *PL*, t. XXXIII, col. 82. — EUNAPE, *Vitae*, édit. BOISSONNADE (Didot), in-4°, Paris, 1849, p. 472. — Cf. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche*, in-8°, Leipzig, Mohr, 1904, p. 326.

1. HIÉROCLÈS, d'après PORPHYRE, dans MACARIUS MAG., Ἀποκριτικός, l. IV, c. XXI : « μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν... » édit. BLONDEL, p. 201. — Comparer s. AUGUSTIN, *Epist.* CII, q. III, n. 16, *PL*, t. XXXIII, col. 376. — JULIEN va plus loin encore : les chrétiens d'après lui n'ont fait que prendre aux Juifs et aux païens ce que les uns et les autres avaient de répréhensible, aux Juifs leur « athéisme », aux Grecs leur lâcheté de vie : « τὴν ἀθεότητα μὲν ἐκ τῆς Ἰουδαϊκῆς ῥαδιουργίας, φαῦλον δὲ καὶ ἐπισεσυρμένον βίον ἐκ τῆς παρ' ἡμῖν ῥαθυμίας καὶ χυδαιότητος » ; dans s. CYRILLE, *Contra Jul.*, l. III, *PG*, t. LXXVI, col. 565. — Cf. l. V, col. 733.

2. « *Sacrificia (gentium)*, dit FAUSTUS, *vertistis in agapes, idola in martyres, quos votis similibus colitis; defunctorum umbras vino placatis et dapibus; solemnes gentium dies cum ipsis celebratis, ut calendas et solstitia. De vita certe mutastis nihil. Estis sane schisma a matrice sua diversum nihil habens nisi conventum* » ; dans s. AUGUSTIN, *Contra Faust.*, l. XX, c. IV, *PL*, t. XLII, col. 370.

3. « *Prope ritum gentilium videmus*, disait l'hérétique VIGILANTIUS, *sub praetextu religionis introductum in ecclesiis ; sole adhuc fulgente, moles cereorum accendi et ubicumque pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant...* » dans s. JÉRÔME, *Contra Vigil.*, n. 4, *PL*, t. XXXIII, col. 342. — « *Idololatras appellas huiusmodi homines...* » *ibid.*, n. 7, col. 345. — *Epist.* CIX, n. 1, *PL*, t. XXII, col. 907. — Cf. LUCIUS, *op. cit.*, p. 329.

4. NAUCK, *Porphyrii opuscula sel.*, p. 273 sq. ; sur ses sources, *ibid.*, p. XVII-XX.

5. Sur la concurrence de JULIEN, à l'égard de l'Église, CUMONT, *Les relig. orient.*, p. XII ; G. BOISSIER, *La fin du paganisme*[5], t. I, p. 117 sq. ; P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 177 sq. — Voir en particulier la lettre de JULIEN à ARSACE, dans SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, l. V, c. XVI, *PG*, t. LXVII, col. 1261 sq. ; HERTLEIN, *Juliani op.*, t. I, p. 552; sa lettre à un pontife, dégagée par PETAU du discours à THEMISTIUS, *ibid.*, p. 371 sq., et sa lettre à THÉODORE, p. 585 sq.

gèse complaisante, supplantent les vieilles mythologies. Elles transforment notamment le culte du Soleil, qui de plus en plus « tend à absorber en lui ou à se subordonner toutes les autres divinités de l'ancien Olympe »[1]. Julien s'en fait le théologien et le protecteur[2]. Toutefois, comme un héritage intangible, elles maintiennent la pluralité des dieux secondaires, le syncrétisme et son universelle tolérance.

Contre ces doctrines se concentre, surtout à partir du IVe siècle, l'effort de la controverse chrétienne.

D. — Écrivains ecclésiastiques. — §. 48. Auteurs principaux : Eusèbe, s. Cyrille, Théodoret, s. Grégoire de Nazianze, Arnobe, Lactance, s. Augustin. — §. 49. Leur critique de l'allégorisme. — §. 50. Critique de la tolérance. — §. 51. Réponse à l'objection tirée des analogies religieuses : diversité, du fait des intentions. — §. 52. Causes diverses de ces ressemblances : la « condescendance divine », l'unité de la nature humaine et son affinité avec Dieu (συγγένεια). — §. 53. La « vraie religion » aussi vieille que le monde. — §. 54. Transcendance du Mosaïsme et du Christianisme. — §. 55. Vues sur l'évolution religieuse de l'humanité.

48. — Ses champions principaux sont, parmi les Alexandrins, saint Athanase (c. 295-373) et saint Cyrille († 444), parmi les Syriens, Eusèbe de Césarée (c. 260/5-c. 340) et les écrivains de l'école d'Antioche, notamment saint Jean Chrysostome (c. 344-407) et Théodoret (386/93-457/8); chez les Cappadociens, saint Basile (c. 329-379), saint Grégoire de Nysse, son frère († 394), et saint Grégoire de Nazianze (c. 329-389/90); dans l'antique Salamine, saint Épiphane (c. 315-403); enfin l'énigmatique Macarius Magnès, sur l'âge et sur la patrie duquel les avis sont partagés. En Occident, il faut citer surtout le rhéteur Arnobe († c. 327), son disciple Lactance († c. 340) et Firmicus Maternus, dont l'activité se place vers 347, tous trois originaires d'Afrique et rappelant par leur manière celle de Tertullien; un peu plus tard enfin, saint Ambroise (c. 340-397), saint Jérome (c. 340/2-420) et saint Augustin (354-430).

La valeur de ces écrivains est évidemment fort inégale, mais les plus médiocres d'entre eux, comme Arnobe et Firmicus Maternus, pré-

1. Fr. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, in-4°, Paris, 1909, p. 1 (extrait des *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XII, p. II); cf. Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 1466 sq.

2. Voir surtout son *Discours sur le Roi Soleil*; Hertlein, *op. cit.*, *Orat.* V, t. I, p. 206 sq.; cf. Macrobe, *Saturnales*, l. I, c. XVII-XXIII. — « Tout le paganisme, dit P. Allard, vient ainsi aboutir et se concentrer dans une immense équivoque, où chacun, selon ses goûts et ses tendances, voit ce qu'il veut, l'esprit ou la matière, et qui se concilie à la fois avec les aspirations élevées d'une élite parmi les païens et avec les grossiers instincts de la foule »; *Julien l'Ap.*, t. I, p. 17 sq.

sentent cependant, par l'abondance des renseignements qu'ils nous ont gardés, un réel intérêt. Les plus importants par la richesse de l'érudition et par l'effort de synthèse dont témoignent leurs écrits sont Eusèbe, Lactance et saint Augustin.

Attentifs à profiter de toutes les concessions de leurs adversaires, ils sont d'accord avec eux pour attribuer à l'instigation des mauvais anges les pratiques dégradantes du paganisme, mais ils vont plus loin, et dénoncent comme leur œuvre l'introduction du polythéisme lui-même. Toutefois la thèse des anges fornicateurs, à peu d'exceptions près, disparaît du monde oriental. En Occident, saint Philastrius, vers 383, la considère comme hérétique[1].

49. — Ils condamnent l'allégorisme, dont l'arbitraire apparaît à leurs yeux si manifeste, en présence des interprétations discordantes d'un Cornutus, d'un Plutarque, d'un Porphyre, d'un Julien[2]. Avec prédilection au contraire, ils acceptent les assertions des exégètes évhémérisants[3]. L'opposition des légendes locales, la multiplicité des dieux de même nom, les détails très réalistes de l'histoire des dieux et les témoignages qu'on en exhibe dans les temples s'expliquent bien mieux, leur semble-t-il, par la divinisation indépendante d'hommes distincts, que par les subtilités exégétiques du Stoïcisme et du Néo-platonisme. Avec complaisance ils reproduisent ces listes vulgarisées par Varron, Cicéron, Ampelius et bien d'autres : trois Jupiter, trois groupes de Dioscures, cinq Minerve, trois Cupidon...[4]. Malheureusement, pas plus que les érudits dont ils s'inspirent, ils ne

1. *De haeres.*, c. cviii, *PL*, t. XII, col. 1224 sq. ; édit. Marx, *CSEL*, t. XXXVIII, p. 69 sq.

2. Voir, par exemple, Eusèbe, *Prépar. évang.*, l. I-IV *passim*, spécialement, l. II, c. vi, *PG*, t. XXI, col. 140 sq. : « Τῶν νέων ἐστὶ ταῦτα σοφίσματα, μηδ' ὄναρ τῶν παλαιῶν εἰς ἐνθύμησιν ἐλθόντα... » l. III, c. vii, col. 181 ; cf. col. 153... — S. Grégoire de Naz., *Orat.* XXXI, c. xvi, *PG*, t. XXXVI, col. 152. — Arnobe, *Adv. Gent.*, l. V, c. xxxii sq., *PL*, t. V, col. 1147 sq. — Lactance, *Div. inst.*, l. I, c. xii, xvii, *PL*, t. VI, col. 185, 186, 204 (édit. Brandt, *CSEL*, t. XIX, p. 48 sq., 63 sq...). — S. Augustin, *De cons. evang.*, l. I, c. xxiii sq., *PL*, t. XXXIV, col. 1056 sq. (Weihrich, *CSEL*, t. XLIII, p. 29 sq.) ; *Epist.* CII, qu. iii, n. 20, *PL*, t. XXXIII, col. 378 (A. Goldbacher, *CSEL*, t. XXXIV, p. 561 sq.) ; *De civ. Dei*, l. VI, c. viii ; l. VII, c. xxvii, *PL*, t. XLI, col. 186, 217 (E. Hoffmann, *CSEL*, t. XL[a], p. 287 sq., 341 sq.) ; *Contra Faust.*, l. XII, c. xl, *PL*, t. XLII, col. 274... — Ces allégories physiques, comme le note s. Augustin, après Cicéron, avaient d'ailleurs l'inconvénient de présenter comme objet du culte *la nature* et de réduire pour autant la *théologie* à une *physiologie*.

3. Lactance seul paraît avoir lu Évhémère (dans la traduction d'Ennius) ; *Div. inst.*, l. I, c. xiv, *PL*, t. VI, col. 190 ; Brandt, p. 53. Les autres utilisent surtout Cicéron, Varron et Diodore.

4. Arnobe, *Adv. Gent.*, l. IV, c. xiv sq., *PL*, t. V, col. 1028 sq. ; Lactance, *Div. inst.*, l. I, c. xi, *PL*, t. VI, col. 179 ; Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, c. xvii, *PL*, t. X, col. 1018 ; édit. Halm, c. xvi, *CSEL*, t. II, p. 99 ; s. Augustin, *De civ. Dei*, l. XVIII, c. xii, *PL*, t. XLI, col. 569 ; *CSEL*, t. XL[b], p. 282.

tentent un effort vraiment critique pour démêler l'écheveau de ces légendes et pour dégager les éléments historiques qu'elles peuvent recéler.

50. — Sur le terrain pratique, à l'égard de l'universelle tolérance que prônait le paganisme, ils s'inspirent de l'exclusivisme juif et évangélique, et stigmatisent comme une lâcheté la conduite des philosophes qui se conforment aux pratiques superstitieuses de la foule, bien que leur conscience leur en ait révélé l'inanité[1].

Sous ces divers rapports, l'opposition catholique à la mentalité syncrétiste qui prédomine au IVe et au Ve siècle est aussi rigoureuse qu'elle peut l'être.

51. — Les écrivains ecclésiastiques n'en étaient que plus obligés de répondre aux objections pressantes que le Néo-platonisme tirait des analogies religieuses.

Ces analogies, ils les réduisent; ils les expliquent; ils s'appliquent enfin à montrer comment elles laissent intacte la transcendance de la religion chrétienne.

Et d'abord, ils s'accordent à rejeter, parce qu'injustifiables au regard de l'orthodoxie, certains usages païens que des néophytes ignorants prétendaient maintenir[2], et protestent dès lors qu'on ne peut en justice reprocher à l'Église des superstitions qu'officiellement elle réprouve[3].

1. S. Athanase, *Oratio contra Gent.*, 10, *PG*, t. XXV, col. 24; Eusèbe, *Prép. évang.*, l. II, c. vi, *PG*, t. XXI, col. 141. — « *Nimirum Socratis carcerem times*, dit Lactance s'adressant à Cicéron, *ideoque patrocinium veritatis suscipere non audes!* » *Div. inst.*, l. II, c. iii, *PL*, t. VI, col. 264; éd. Brandt, *CSEL*, t. XIX, p. 104; l. II, c. vii, col. 285 sq. (Brandt, p. 122 sq.). — A l'encontre de ceux qui prétendent qu'il faut s'en remettre à la tradition, Lactance proclame la nécessité d'une critique personnelle; l. II, c. viii, col. 287 (Br., p. 124 sq.); l. II, c. xx, col. 346 (Br., p. 176); et le devoir de professer la vérité jusqu'au martyre, l. V, c. xx, col. 615 sq. (Br., p. 465 sq.). — Voir la réponse de s. Ambroise au plaidoyer de Symmaque (*supra*, p. 80, note 1) pour l'autel de la Victoire, *Epist.* XVIII, *PL*, t. XVI, col. 971 sq.; cf. *ep.* XVII, col. 961 sq.; sur le même sujet, Prudence, *Contra Symm.*, l. II, v. 809 sq., *PL*, t. LX, col. 245 sq. — « *Quid sibi vult*, écrit s. Augustin, *ista non poetica, sed plane mimica varietas, deos secundum philosophos in libris quaerere, secundum poetas in templis adorare?* » *De cons. evang.*, l. I, c. xxiii, n. 31, *PL*, t. XXXIV, col. 1036; édit. Weihrich, *CSEL*, t. XLIII, p. 30. — « *Quod si hoc unum tantum vitium christiana disciplina sanatum videremus, ineffabili laude praedicandam esse neminem negare oporteret* »; s. Augustin, *De vera relig.*, c. v, n. 8. *ibid.*, p. 126; cf. c. i, n. 1, col. 123...

2. « *Unde enim existunt in Ecclesia tanta quae gemimus, nisi cum tantae multitudini obsisti non potest, quae ad submergendam propemodum disciplinam intrat cum moribus suis a sanctorum itinere penitus alienis?* » s. Augustin, *In Joan.*, tr. CXXII, n. 7, *PL*, t. XXXV, col. 1962.

3. « *Nolite mihi colligere professores nominis christiani nec professionis suae vim aut scientes, aut exhibentes... Aliquando Ecclesiae catholicae maledicere desinatis, vituperando mores hominum quos et condemnat et quos cotidie tanquam malos*

Par contre, lorsque PORPHYRE, JULIEN ou HIÉROCLÈS s'obstinent par exemple à prétendre que le culte des anges et des saints correspond à celui des dieux secondaires du paganisme, ils leur font observer qu'anges et saints ne cessent d'être considérés par le Catholicisme comme des *créatures,* infiniment distantes du dieu unique, et qu'à nul égard par conséquent on ne peut les mettre en parallèle avec des *dieux émanés* de la substance divine. Le culte qu'on rend à ces protecteurs, suivant une distinction qui deviendra classique, est un hommage de *dulie,* comme celui que tout inférieur rend à un supérieur, ce n'est nullement un culte de *latrie,* réservé qu'il est à la divinité. La parité que l'on prétend établir est donc fantaisiste[1].

De manière générale, ils font valoir le principe qu'ORIGÈNE[2] avait dégagé avec tant de netteté et dont la solution précédente n'est après tout qu'une application ; c'est l'intention, affirment-ils, qui donne aux actes humains leur sens véritable; la similitude extérieure est donc sans importance, lorsque les dogmes qui inspirent la conduite sont différents[3]. En conséquence, ils prennent soin de rassurer

filios corrigere studet... » s. AUGUSTIN, *De moribus Eccles.*, c. XXXIV, n. 75, 76, *PL*, t. XXXII, col. 1342; *Contra Faust.*, l. XX, c. XXIII, *PL*, t. XLII, col. 388.

1. « Δουλεία *debetur Deo tanquam domino;* λατρεία *vero nonnisi Deo tanquam Deo* »; s. AUGUSTIN, *Quaest. in Heptat.*, l. II, q. XCIV, *PL*, t. XXXIV, col. 631; cf. l. I, q. LXI, col. 564. — En application de cette distinction, *De civ. Dei*, l. X, c. I, n. 2, t. XLI, col. 278; l. XXII, c. X, col. 772; *Epist.* CII, q. III, n. 20, t. XXXIII, col. 378 et spécialement *Contra Faust.*, l. XX, c. XXI, t. XLII, col. 384 sq.

2. Voir plus haut, p. 70.

3. « *Sicut non ideo contemnenda vel detestanda est virginitas sanctimonialium, quia et vestales virgines fuerunt, sic non ideo reprehendenda sacrificia patrum* [scl. *patriarcharum*] *quia sunt et sacrificia gentium, quia sicut inter illas virginitates multum distat, quamvis nihil aliud distet, nisi quae cui voveatur ac reddatur, sic inter sacrificia poganorum et Hebraeorum multum distat, eo ipso quod hoc solum distat, quae cui sint immolata et oblata...* » s. AUGUSTIN, *Contra Faust.*, l. XX, c. XXI, *PL*, t. XLII, col. 386. — « *Etsi usus quarundam rerum similis videtur nobis esse cum gentibus... longe tamen aliter his rebus utitur qui ad alium finem usum earum refert* »; *ibid.*, c. XXXIII, col. 387. « *Quapropter qui christianas Litteras utriusque Testamenti sciunt, non hoc culpant in sacrilegis ritibus paganorum, quod construant templa et instituant sacerdotia et faciant sacrificia, sed quod haec idolis et daemoniis exhibeant* »; *Epist.* CII, q. III, n. 18 sq., *PL*, t. XXXIII, col. 377; édit. GOLDBACHER, *CSEL*, t. XXXIV, p. 559 sq.; cf. *De civ. Dei*, l. VII, c. XXVII, *PL*, t. XLI, col. 217; *CSEL*, t. XL[a], p. 342.

Saint JÉRÔME écrit de même : « *Illud fiebat idolis et idcirco detestandum est; hoc fit martyribus et idcirco recipiendum est* »; *Contra Vigil.*, n. 7, *PL*, t. XXIII, col. 346; cf. s. LÉON, *De jejunio Pent. Serm.* II, c. II, *PL*, t. LIV, col. 419.

Certains écrivains, en citant ces réponses, s'en raillent, comme si elles revenaient à dire : « c'est condamnable chez les autres, mais louable chez nous ». Il est aisé de voir que leur portée est tout autre; mais il est juste d'observer qu'elles présupposent la licéité du culte extérieur et ne peuvent par conséquent satisfaire des philosophes au jugement desquels toute pratique rituelle est condamnable.

les fidèles que pourraient troubler ces accusations de paganisme. « Si vous ne croyez pas ce que croient les Gentils, leur dit saint AUGUSTIN, si vous n'espérez pas ce qu'ils espèrent, si vous n'aimez pas ce qu'ils aiment... vous êtes séparés de la Gentilité. Ne vous inquiétez pas de leur être mêlés par le corps, quand les esprits sont si séparés[1]. »

52. — Ils ne se refusent pas d'ailleurs, le cas échéant, à reconnaître, sinon des emprunts proprement dits de l'Église ou de la Synagogue au paganisme, du moins une certaine influence des liturgies ethniques sur celle de la « vraie religion ». On les voit, en effet, tandis qu'ils délaissent presque complètement la thèse du *plagiat*[2], faire une place parfois très large à celle de la *condescendance*. L'école d'Antioche en particulier, que recommandent en général une exégèse plus sobre et un souci plus marqué de l'histoire, se distingue à cet égard, notamment avec saint JEAN CHRYSOSTOME, par la netteté de ses affirmations. Parmi les Pères cappadociens, saint GRÉGOIRE de Nazianze la développe en des pages remarquables, que nous aurons bientôt l'occasion de résumer. On la relève aussi, parmi les Pères latins, chez saint AUGUSTIN et chez saint JÉROME[3].

A côté de cette économie prudente de la Providence, ces auteurs indiquent, comme leurs devanciers, une raison plus intime, propre à expliquer au moins des analogies plus générales de dogmes et de rites : c'est l'unité de la nature humaine, capable d'atteindre par elle-même aux « notions communes » et portée à exprimer ses convictions par des actes symboliques forcément assez semblables[4].

Leur analyse se fait plus profonde encore. D'accord avec les spéculations de PYTHAGORE, de PLATON et de ZÉNON, mais sans admettre le panthéisme plus ou moins explicite qui d'après eux les vicie, ils s'en vont chercher dans l'affinité de nature, συγγένεια, qui existe forcément entre Créateur et créature, entre le prototype infini et ses images imparfaites, la raison du mouvement spontané qui porte l'âme vers

1. « *Si non credis quod credunt gentes, non speras quod sperant gentes, non amas quod amant gentes... separaris de gentibus. Non te terreat commixtio corporalis in tanta separatione mentis* »; s. AUGUSTIN, *Sermo de kalend.*, c. II, n. 2, *PL*, t. XXXVIII, col. 1025.

2. ARNOBE et FIRMICUS MATERNUS mis à part, de qui l'autorité dans l'Église est fort restreinte, on ne la signale guère que chez EUSÈBE de Césarée, s. CYRILLE d'Alexandrie et s. AMBROISE. Ce dernier s'est laissé entraîner par PHILON, semble-t-il, CYRILLE par CLÉMENT d'Alexandrie, EUSÈBE par les érudits juifs et les apologistes du IIe siècle, qu'il a compilés sans les critiquer suffisamment.

3. Sur les antécédents de cette théorie, voir plus haut, p. 57 et p. 71; pour s. GRÉGOIRE de Naz., voir plus loin, p. 92 sq. et, pour une étude d'ensemble, l'article déjà cité, *RSR*, 1919, t. IX, p. 197 sq.

4. Voir plus haut, p. 58, p. 66, p. 67, note 4, p. 69, note 1.

les choses divines[1]. « Vous nous avez fait pour vous, [Seigneur], dit saint AUGUSTIN dans un texte souvent cité, et notre âme est sans repos, jusqu'à ce qu'elle se repose en vous[2]. »

Signaler cette racine du sentiment religieux, ce n'était nullement, comme tels héritiers de PLOTIN, réduire les convictions religieuses à n'être qu'une expérience irraisonnée; c'était indiquer seulement l'expérience fondamentale qui leur semblait porter les consciences à agréer l'idée religieuse et, sous quelque forme qu'on l'exprime, pure ou mêlée d'erreur, assurer pour autant le succès de toutes les religions.

53. — Ces principes admis, il était logique de reconnaître que la « vraie religion », du moins quant à certains éléments primordiaux, avait préexisté à la révélation évangélique : le *nom* de Christianisme est récent, la *chose* aussi ancienne que le monde. « La réalité que l'on nomme aujourd'hui religion chrétienne, dit encore l'évêque d'Hippone, se trouvait chez les anciens; elle n'a pas cessé d'être, depuis l'origine du genre humain, jusqu'à ce que le Christ vînt en chair, époque où la vraie religion, déjà existante, a commencé à s'appeler chrétienne[3]. »

1. « *Ex ipsa ratione ac prudentia intellegitur esse quaedam in homine ac Deo similitudo... Cum* [*religio*] *in hominem solum cadit, profecto testatur id affectare nos, id desiderare, id cotere quod nobis familiare, quod proximum sit futurum... Cum autem sapientia* [*i. e. ratio perfecta;* cf. l. III, c. x] *soli homini data est... apparet animam non interire... sed manere in sempiternum, quia Deum qui sempiternus est et quaerit et diligit, ipsa cogente natura, sentiens vel unde orta sit vel quo reversura* »; LACTANCE, *Div. inst.*, l. VII, c. IX, *PL*, t. VI, col. 765 sq.; éd. BRANDT, *CSEL*, t. XIX, p. 612 sq. — Dans la dernière partie du texte, l'auteur s'appuie sur les doctrines néo-platoniciennes du *Poimandrès*, dans la première sur le Stoïcisme, par l'intermédiaire de CICÉRON. Il est curieux de le voir retrouver (s'il ne s'en inspire) les paroles presque textuelles de SÉNÈQUE : « *Non aliena via* [al. : *aliena vi*] *ad summa nititur. Magnus erat labor in caelum ire : redit! In hoc iter* [*animus*] *natus est* »; *Ad Lucil.*, *ep.* XCII, n. 28, 29, édit. BOUILLET, t. XCV, p. 64. Mais le panthéisme est explicite chez SÉNÈQUE : « [*mens*] *Dei pars est* », *ibid.*; cf. *ep.* CXX, n. 14, 15, p. 321.

2. « *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* »; *Confess.*, l. I, c. I, n. 1, *PL*, t. XXXII, col. 661 (P. KNOELL, *CSEL*, t. XXXIII[a], p. 1). — Comparer PLOTIN, *Enn.* VI, l. IX, c. VIII, 767 sq., édit. CREUZER, t. II, p. 1403 sq. — « *Satis ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est ac per hoc nec ipsa sibi* »; *Confess.*, l. XIII, c. VIII, *ibid.*, col. 848 (P. KNOELL, *l. c.*, p. 350).

3. *Retract.*, l. I, c. XIII, n. 3, *PL*, t. XXXII, col. 603 (édit. P. KNOELL, *CSEL*, t. XXXVI, p. 58); voir le passage visé par cette correction, *De vera relig.*, c. X, n. 9, *PL*, t. XXXIV, col. 131. — Indifférentistes et syncrétistes pouvaient s'autoriser de pareilles déclarations. Aussi TINDAL a-t-il choisi ce texte comme épigraphe de son livre, *Christianity as old as the Creation*, in-4°, Londres, 1730 et MAX MUELLER l'a cité dans le même esprit, *Essais sur l'hist. des relig.*[3], préf., p. VII. — Prévoyant cet abus, s. AUGUSTIN a pris soin de noter ailleurs que nul ne pouvait avoir part au salut sans la médiation du Christ, donc sans avoir de lui une certaine connaissance. Cf. *Epist.* CII, qu. II, n. 12, *PL*, t. XXXIII, col. 374 (GOLDBACHER, *CSEL*, t. XXXIV, p. 554); *De civ. Dei*, l. X, c. XXXII, *PL*, t. XLI, col. 312 sq. (E. HOFFMANN, *CSEL*, t. XL[a] p. 503 sq.). Il s'est reproché dans

54. — Quant aux preuves qui, malgré des analogies multiples, soit spontanées, soit tolérées par « condescendance », soit recherchées dans un dessein de concurrence, manifestent à leur avis la supériorité ou plutôt la vérité exclusive de la foi mosaïque et de la foi chrétienne, les écrivains catholiques les demandent, comme leurs devanciers, aux miracles et aux prophéties consignées dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Leurs adversaires admettent pleinement la valeur de pareils critères. Par là s'explique la lutte aiguë qui s'engage au IVe siècle sur le terrain des Écritures : Porphyre, Julien et Hiéroclès s'acharnent à les convaincre d'invraisemblance et de contradiction; Eusèbe, Cyrille, Macarius Magnès, Jérôme et Augustin s'évertuent à établir leur autorité. Comme cette première réponse ne semble pas encore suffisante (car ils n'osent pas dénier toute réalité aux événements merveilleux qu'invoque de son côté le paganisme), les apologistes chrétiens cherchent de plus à montrer les différences qui distinguent de part et d'autre ces faits merveilleux, notamment la doctrine si opposée qu'ils appuient et l'efficacité pratique si inégale, qu'ils ont eue pour la réforme des mœurs[1].

Voici plus neuf à quelques égards. Au lieu de comparer les religions parties par parties, ils signalent des caractéristiques d'ensemble.

« Il est facile de montrer, écrit Lactance, que la vérité presque tout entière est répartie parmi les philosophes et les sectes. Pour nous, en effet, nous ne combattons pas la philosophie, comme le font d'ordinaire les Académiciens. Leur but à eux est de trouver des objections à toute proposition. C'est là plutôt plaisanter et se jouer. Nous enseignons, au contraire, qu'il n'a point existé de secte si dévoyée, ni de philosophe si vain, qu'il n'ait vu quelque parcelle de la vérité... S'il s'était rencontré un homme capable de rassembler et de réduire en un corps [de doctrine] la vérité disséminée chez les individus et diffuse à travers les sectes, à coup sûr celui-là ne différerait point de nous. Mais cela, nul ne le peut faire, à moins d'avoir l'expérience et la science du Vrai; or, connaître la Vérité, cela n'appartient qu'à celui qui est enseigné de Dieu[2]. » Ainsi, aux yeux de Lactance, le propre du Chris-

ses *Rétract.*, une expression ambiguë, pouvant donner à penser qu'il existe une autre voie que Jésus-Christ, pour aller à Dieu : « *vitanda erat haec offensio aurium religiosarum* »; l. I, c. iv, n. 3, *PL*, t. XXXII, col. 590 (P. Knoell, *CSEL*, t. XXXVI, p. 24). — Eusèbe, en affirmant aussi l'existence du Christianisme depuis l'origine de l'humanité, a parlé avec moins de circonspection : il n'attribue aux justes des premiers âges que des « notions communes »; *Hist. eccles.*, l. I, c. i, *PG*, t. XX, col. 77; édit. Schwartz, t. I, p. 40.

1. Sur ce sujet, qui demanderait une étude à part, voir les histoires de l'apologétique.

2. *Divin. inst.*, l. VII, c. vii, *PL*, t. VI, col. 758 sq.; éd. Brandt (*CSEL*), p. 606 sq. —

tianisme n'est point de n'avoir *nulle vérité en commun* avec la philosophie ou les religions profanes, mais de posséder *toutes les vérités sans mélange d'erreur.*

Saint Augustin parle de même. Avant d'entrer dans l'Église, il avait été quelque temps séduit par le Néo-platonisme. Revenant plus tard sur cette période de sa vie, il lui semble reconnaître en cela une disposition miséricordieuse de la Providence. Dieu, pense-t-il, a voulu lui faire sentir, à l'usage, la différence qui existe entre concevoir un idéal de sainteté, comme Plotin, et savoir y conduire, comme Jésus-Christ. S'il n'avait connu le Néo-platonisme qu'après sa conversion, il l'avoue, ces spéculations l'eussent peut-être détourné de la vraie foi; tout au moins aurait-il cru qu'elles suffisaient à régler la vie [1]. Son expérience l'a détrompé. En conséquence, il n'a jamais hésité à reconnaître les mérites de ses adversaires et à louer le bien partout où il le rencontrait; par contre, au lieu de comparer fragment par fragment, il a opposé synthèse à synthèse, estimant que la valeur d'une pédagogie ne doit pas s'apprécier d'après l'une ou l'autre de ses règles et que la pensée d'un législateur, qui a tout ordonné en vue d'un but, se révèle seulement dans l'ensemble de ses dispositions. Il a conclu que le Néo-platonisme aboutissait à l'orgueil et il a montré que le Christianisme était tout entier fondé sur l'humilité [2].

A ces caractères, qui leur paraissent propres à manifester la supériorité du Christianisme, ces écrivains en ajoutent un autre que leurs contemporains pouvaient constater sans peine, si peu disposés qu'ils fussent à en admettre la valeur : son intransigeance. Ils signalent dans cet exclusivisme, en même temps qu'une nécessité logique, indéniable dès qu'on admet l'existence de la Vérité, l'indice d'une force morale exceptionnelle, puisqu'aucune des autres religions n'a osé prendre parti pour Elle, seule contre tous [3].

Les derniers mots du texte n'indiquent nullement que toute vérité soit venue par révélation, mais que la possession intégrale du vrai requiert une assistance spéciale de Dieu... Sur le rôle que Lactance assigne à la raison, voir l. II, c. viii, *ibid.*, col. 287 sq.; éd. Brandt, p. 124 sq.

1. *Confess.*, l. VII, c. xx, *PL*, t. XXXII, col. 746 sq. (édit. Knoell, *CSEL*, t. XXXIII, p. 165 sq.).

2. *Ibid.*; cf. *De civ. Dei*, l. X, c. xxix, n. 2; l. XIV, c. xiii, n. 1, *PL*, t. XLI, col. 308 sq., 421 (édit. Hoffmann, *CSEL*, t. XL[a], p. 497; t. XL[b], p. 32); cf. *Sermo* cccli, n. 4 : « *Humilitas, quae paene una disciplina christiana est* »; *PL*, t. XXXIX, col. 1358. — Il est, en effet, aisé de concevoir quelle différence introduisent dans la mentalité religieuse d'une part le panthéisme, qui fait de l'homme une partie de Dieu ou son émanation, d'autre part le dogme de la création, qui l'affirme librement produit *ex nihilo*.

Le lecteur verra sans peine l'intérêt que présente le cas d'Augustin, pour éclairer certains cas de psychologie religieuse.

3. « *Unam esse ac simplicem sapientiam necesse est, quia quidquid est verum ac*

55. — Pareille intransigeance toutefois, chez le dernier venu de tous les cultes, donnait prise à des objections extrêmement graves et la perspicacité de ses adversaires ne pouvait manquer de les faire valoir. Pourquoi cette religion, présentée comme la voie unique du salut, était-elle apparue si tard? Pourquoi avait-elle été révélée à si peu de gens? Comment concilier le particularisme de la révélation mosaïque et le délai prolongé de l'Incarnation avec la bonté souveraine et la providence universelle de Dieu[1]?

Cette difficulté, à coup sûr, n'était pas exclusivement propre à la religion chrétienne. Augustin avait raison d'observer que toutes les religions nationales et toutes les réformes religieuses devaient la résoudre pour leur compte[2]. Mais à une époque où l'horizon de l'homme était limité à *son pays,* où ses dieux lui apparaissaient par conséquent comme les dieux de *l'Univers*, le problème ne se posait guère. Quand le syncrétisme eut assimilé les unes aux autres les divinités de chaque peuple et prononcé que la diversité des dogmes et des rites était chose indifférente, une solution fut trouvée. Le Christianisme toutefois, dans l'impossibilité de l'admettre, restait à la gêne. Pour présenter une réponse acceptable, il lui fallait tout d'abord préciser l'origine et la succession des diverses religions (faute de quoi toute affirmation de sa part eût été apriorisme pur) et assigner ensuite quelques raisons plausibles aux décrets divins qui avaient réglé ou permis cet ordre de choses. Bref, les objections des néo-platoniciens, comme l'avaient fait à l'âge précédent celles des gnostiques[3], l'obligeaient à aborder la difficile question de l'évolution religieuse, sous son double aspect historique et théologique.

bonum, id perfectum esse non potest, nisi fuerit singulare »; Lactance, *Divin. inst.*, l. III, c. xv; l. IV, c. iii sq.; *PL*, t. VI, col. 391, 453 sq.; éd. Brandt, p. 221, 278 sq. — s. Athanase, *De incarn. Verbi*, n. 53, *PG*, t. XXV, col. 189 sq. — « *Nihil ergo restat*, écrit s. Augustin, *ut dicant cur huius Dei sacra recipere noluerint, nisi quia solum se coli voluerit...* » ; *De cons. evang.*, l. I, c. xviii, *PL*, t. XXXIV, col. 1053 (éd. Weihrich, *CSEL*, t. XLIII, p. 24). — « *Quis non sapiat, quis non sentiat illum* [*Deum*] *esse potius eligendum, qui istos coli tam publice prohibet, qui eorum simulacra everti iussit, praedixit, evertit, quam istos, quos ut ille non colatur iussisse nescimus, praedixisse non legimus, valuisse aliquid non videmus?* » *Ibid.*, c. xxi, col. 1055 (*CSEL*, t. XLIII, p. 28).

1. Voir, à la suite de Porphyre, Julien l'Ap., dans s. Cyrille, *Adv. Julian.*, l. III, *PG*, t. LXXVI, col. 652 sq., 661 sq.; Hiéroclès, sans doute, dans s. Augustin, *Epist.* CII, q. ii, *PL*, t. XXXIII, col. 373 sq. (*CSEL*, t. XXXIV, p. 551 sq.) et les anonymes visés par l'Ambrosiaster, *Quaest. Vet. Test.*, quaest. lxxxiii, *PL*, t. XXXV, col. 2276 sq. et par Théodoret, *De Providentia, orat.* X, *PG*, t. LXXXIII, col. 764.

2. *Epist.* CII, q. ii, n. 9, 13, *PL*, t. XXXIII, col. 373, 375 (*CSEL*, t. XXXIV, p. 552, 555).

3. Voir plus haut, §. 34, p. 60 sq.

Examinons, aussi brièvement qu'il se pourra, comment les écrivains ecclésiastiques l'ont résolue.

Du point de vue historique, leur originalité consiste uniquement à insérer dans le cadre de la Bible les données de la science profane, c'est-à-dire les assertions souvent fort criticables de Manéthon, de Bérose, d'Alexandre Polyhistor, de Diodore de Sicile, de Varron et de leurs émules.

Après les synchronismes tentés à l'âge précédent par Clément d'Alexandrie[1] et Jules l'Africain[2], cette tâche est abordée spécialement, dans la période présente, par Eusèbe de Césarée, dans sa *Chronique*[3], par saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*[4], et par Paul Orose[5], dans ses *Histoires*.

Dans l'ensemble, ils sont d'accord avec les auteurs païens pour admettre une dégénérescence croissante des religions ethniques[6]. Cette thèse était logique chez les philosophes platoniciens, pythagoriciens, stoïciens et néo-platoniciens, qui prétendaient réformer les cultes populaires. Par ailleurs, elle s'accordait pleinement avec l'enseignement de la *Genèse*, qui présentait le premier homme en relation directe avec Dieu, et avec celui de la *Sagesse*, qui précisait les causes du polythéisme[7].

Quant à l'explication philosophique de l'histoire, la pensée des Pères est flottante et l'on ne saurait s'en étonner : pour oser présenter une réponse comme péremptoire, il leur eût fallu se tenir assurés d'avoir déchiffré pleinement les plans de Dieu. Saint Augustin, le plus pénétrant de tous, est à quelques égards le plus réservé. A ses adversaires, qui admettent tous le dogme de la Providence, il fait

1. *Strom.*, l. I, c. xxi, *PG*, t. VIII, col. 820 sq.; édit. Staehlin, *Clemens*, t. II, p. 64 sq.

2. Dans sa *Chronographie*. — Fragments recueillis dans *PG*, t. X, col. 63 sq. ; Routh, *Reliquiae sacrae*[2], 5 in-8°, Oxford, 1846-48, t. II, p. 238 sq.

3. *PG*, t. XIX, col. 99 sq.; J. Karst, *Die Chronik des Euseb. aus dem armenisch. übersetzt* (*GCS*), in-8°, Leipzig, 1911; cf. A. Schoene, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, in-8°, Berlin, 1900.

4. *PL*, t. XLI; *CSEL*, t. XL; études sur le livre et ses sources indiquées dans *DTC*, t. I, col. 2291.

5. *PL*, t. XXXI, col. 663 sq.

6. Aucune tradition ferme n'existe parmi les écrivains ecclésiastiques sur l'époque précise à laquelle commence le polythéisme et sur l'ordre dans lequel se sont succédé les diverses formes de l'idolâtrie. On trouvera un dépouillement de textes assez riche, dans F.-X. Kortleitner, *De polytheismi origine quae sit doctrina SS. Litter. Patrumque Ecclesiae*, in-8°, Inspruck, 1911.

7. *Sap.*, xiii sq.; cf. *Ad Rom.*, i, 18 sq.

observer que le soin de déterminer la législation qui convient à chaque peuple dépasse la sagesse humaine[1].

Sous bénéfice de cette réserve, AUGUSTIN lui-même et quelques écrivains de cette période, ont exposé cependant leurs conceptions personnelles.

Et d'abord, pourquoi la révélation chrétienne (et toute proportion gardée, pourquoi la révélation mosaïque) a-t-elle été si tardive? Dieu n'eût-il pas pu, soit à l'origine, soit au moins plus tôt, manifester à l'humanité les dogmes et les rites qu'il a, de fait, réservés pour les temps de MOÏSE et de JÉSUS-CHRIST?

Au jugement d'EUSÈBE, on ne pouvait proposer à l'humanité la loi du CHRIST, avant que ses mœurs bestiales n'aient été insensiblement corrigées par MOÏSE et par les Prophètes[2].

Saint GRÉGOIRE de Nazianze, en des pages d'une psychologie d'autant plus remarquable que les exemples en sont plus rares dans l'antiquité, reprend la même idée, dont il poursuit l'application jusqu'aux développements du dogme chrétien lui-même. Dieu, pense-t-il, s'est accommodé à la faiblesse de l'homme : il n'a pas voulu le conduire de vive force, en lui imposant des changements trop brusques et des dogmes sans amorce dans le passé, car ce qui est obtenu par violence n'est pas durable, « τὸ γὰρ ἀκούσιον οὐδὲ μόνιμον ». Au lieu d'agir comme

1. « *Quid cuique tempori aptum et opportunum sit humanum consilium praetergreditur* »; *Epist.* CII, quaest. II, n. 13, *PL*, t. XXXIII, col. 575 (*CSEL*, t. XXXIII, p. 555); *Epist.* CXXXVIII, c. I, n. 8, *ibid.*, col. 528 (*CSEL*, t. XLIV, p. 133). — « *Cuius* [*verae religionis*] *notitia ad quoscumque iam venit et ad quoscumque ventura est, nec debuit, nec debebit* [*divinae miserationi*] *dici :* « *Quare modo?* » *et* « *Quare sero?* », *quoniam mittentis consilium non est humano ingenio penetrabile* »; *De civ. Dei*, l. X, c. XXXII, n. 2, *PL*, t. XLI, col. 313 (*CSEL*, t. XL[2], p. 505). — Cf. CYRILLE d'Alex. (citant *Is.*, LX, 12, 13), *Adv. Julian.*, l. III, *PG*, t. LXXVI, col. 665 sq...; s. JÉRÔME, *Epist.* CXXXIII, n. 9, *PL*, t. XXII, col. 1158; THÉODORET, *Graec. aff. cur., serm.* VI, *PG*, t. LXXXIII, col. 988...

2. *Démonstr. évang.*, l. VIII, prooem., *PG*, t. XXII, col. 569 sq. (éd. HEIKEL, *GCS*, *Eusebius*, t. VI, p. 349 sq.). — Il importe toutefois d'observer qu'à ses yeux cette bestialité n'est nullement un héritage de l'humanité primitive, mais la suite d'une dégénérescence, κατάπτωσις, qu'il estime confirmée par les témoignages de PLATON, de DIODORE, et de PORPHYRE; *Prépar. évang.*, l. I, c. IX, *PG*, t. XXI, col. 64 sq.; l. II, c. VI, col. 140 sq.; *Dém. évang.*, l. IV, c. IX, *l. c.*, col. 273 (HEIKEL, *op. cit.*, p. 163). — Les patriarches au contraire et même, hors du peuple juif, tous les « amis de Dieu », comme Melchisédech et Job, ont vécu « selon l'Évangile »; *Dém. évang.*, l. I, c. VI, *l. c.*, col. 49 sq. (HEIKEL, p. 23 sq.), si bien que le Nouveau Testament, à certains égards, est moins une nouveauté qu'une rénovation, « ὥστε ὁμοῦ καὶ παλαιὰν αὐτὴν εἶναι καὶ νέαν »; *ibid.*, col. 56 (HEIKEL, p. 27).

Les explications d'EUSÈBE sont d'ailleurs peu cohérentes : dans *Dém. évang.*, l. IV, c. X, le Christ vient en personne, parce que les remèdes antérieurs ont été insuffisants, « οὐδὲν ἔσθενεν »; l. VIII, prooem., il vient parce que l'effet de ces remèdes commence à se faire sentir, « ἡμέρωτο τῶν πολλῶν τὰ φρονήματα... ».

un tyran, il a préféré procéder comme un pédagogue et un médecin, « παιδαγωγικῶς τε καὶ ἰατρικῶς ». En conséquence, à chaque stade de sa révélation, il a supprimé quelque partie des usages antiques et concédé quelque chose de ce qui charmait un peuple grossier, « τὸ μὲν ὑφαιρεῖ τῶν πατρίων, τὸ δὲ συγχωρεῖ, μικρόν τι τῶν πρὸς ἡδονὴν ἐνδιδούς », afin que ce peuple, insensiblement transformé, en vînt quelque jour à agréer des réformes plus radicales, bref à condescendre à la suppression de ce qu'on lui avait concédé par condescendance, « τὸ συγχωρηθὲν συνεχώρησαν[1] ».

Ces lignes rappellent les réflexions de saint Irénée[2], citées plus haut, mais l'expression plus nuancée, les exemples plus détaillés que propose saint Grégoire témoignent d'une pensée plus mûre. Le premier toutefois avait le mérite d'envisager expressément l'humanité primitive; le second prend pour point de départ l'état d'Israël à l'époque mosaïque. On peut conjecturer que pour des âges antérieurs, il eût estimé de même intempestive et partant peu durable une économie aussi accomplie que celle du Nouveau Testament; du moins ne le dit-il pas explicitement.

Théodoret explique, de manière plus précise, que Dieu a donné à Adam et Ève les préceptes rudimentaires qui convenaient à leur état d'enfance[3], qu'il a perfectionné ses lois, à mesure que notre race se multipliait, et pris soin d'instruire les Gentils par l'intermédiaire d'Israël.

Saint Augustin est plus sobre encore. Il se contente d'affirmer que l'évolution religieuse du peuple choisi a été, dans l'ensemble, analogue à celle qui amène l'individu de l'enfance à la pleine maturité[4].

Par contre le côté théologique de la question a provoqué de la part du même auteur des explications plus approfondies.

Comment concevoir, objecte-t-on, que Dieu, père de tous les hommes, se soit intéressé aux seuls juifs et aux seuls chrétiens, leurs héritiers? — Augustin ne va pas jusqu'à dire, comme saint Justin, que

1. *Orat.* XXXI, c. xxv sq., *PG*, t. XXXVI, col. 160 sq.

2. Voir plus haut, §. 34, p. 62.

3. « Διὰ τοῦτο μόνον λαμβάνει [ὁ Ἀδὰμ] τὸν περὶ τοῦ φυτοῦ νόμον, νηπιώδη τινὰ καὶ βρέφεσιν ἀρτιτόκοις ἁρμόττοντα »; *De providentia, Orat.* X, *PG*, t. LXXXIII, col. 764 sq.; cf. *Haeretic. fabular. compend.*, l. V, c. xvii, *ibid.*, col. 509.

4. « *Sicut autem unius hominis, ita humani generis quod ad Dei populum pertinet recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus* »; *De civ. Dei.*, l. X, c. xiv, *PL*, t. XLI, col. 292 (*CSEL*, t. XL[a], p. 470). — C'est toute une pédagogie, dit s. Basile, « κατὰ τὸν εἰσαγωγικὸν τῆς διδασκαλίας τρόπον »; *De Spir. Sancto*, c. xiv, n. 33, *PG*, t. XXXII, col. 125; s. Ambroise, *Epist.* XVIII, n. 23, *PL*, t. XVI, col. 979 sq.

tels philosophes ont été chrétiens avant le Christ et sont sauvés : les cas individuels lui semblent sans doute constituer un mystère impénétrable. Il ne se contente pas non plus d'affirmer, comme ses devanciers, que Dieu a ménagé à tous la connaissance facile, innée en quelque sorte, de son existence et des préceptes moraux les plus importants. Cette réponse en effet est inefficace, si l'on estime que la *connaissance naturelle* de ces vérités est insuffisante et qu'on n'est point sauvé sans *la foi*. Appuyé sur la Bible, il explique que l'élection des Juifs comme *nation* privilégiée, dépositaire des promesses divines, est compatible avec celle d'*individus* au sein des Gentils : bien qu'il n'y ait eu qu'*un peuple élu*, il s'est rencontré, dit-il, *des élus* au sein de tous les peuples. Sans nuire aux prérogatives d'Israël, Dieu a suscité des prophètes même parmi les infidèles et à leur défaut, les mauvais anges, en transmettant à leurs adorateurs certains dogmes révélés, ont pu contribuer à répandre parmi les païens les vérités nécessaires au salut et devenir ainsi, en dépit du but qu'ils poursuivaient, des auxiliaires de la Providence [1].

Enfin le même docteur conclut par une assertion qui le dispense de plus longues recherches (parce qu'à ses yeux, elle concilie, au moins en principe, la bonté de Dieu avec la liberté de l'homme, l'universalisme de la providence avec la responsabilité de chaque individu) : « le salut procuré par cette religion qui seule vraie promet avec véracité le salut véritable, n'a jamais manqué à celui qui s'en est montré digne et celui à qui il a manqué n'en était pas digne » [2]. C'est admettre, en somme, malgré la distinction *matérielle* et extérieure qui sépare le peuple juif et le peuple chrétien de la foule des infidèles, l'existence d'un peuple saint qui comprend toutes les âmes droites, à quelque nation qu'elles appartiennent, ou, comme il le dit expressément, « une Jérusalem spirituelle » [3]. C'est déclarer, non pas que la bonne foi suffit au salut, mais que Dieu ne refuse jamais l'accès à la foi à qui vit selon sa conscience; c'est professer, non pas que toutes les religions sont bonnes, ni seulement qu'il y a du bon dans toutes les religions, mais que, même dans les religions fausses, grâce à des dispositions provi-

1. *Epist.* CII, quaest. II, n. 15, *PL*, t. XXXIII, col. 376 (*CSEL*, t. XXXIII, p. 557); *De civ. Dei*, l. XVIII, c. XLVII; cf. l. X, c. XXXII, n. 2, *PL*, t. XLI, col. 609 sq., 314 (*CSEL*, t. XL[b], p. 345 sq.; XL[a], p. 507 sq.); cf. EUSÈBE, *Dém. évang.*, l. I, c. VI, *PG*, t. XXII, col. 49 sq. (édit. HEIKEL, *GCS*, *Eusebius*, t. VI, p. 23 sq.); prooem., col. 572 (HEIKEL, p. 350 sq.).

2. « *Ita salus religionis huius, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit qui dignus fuit et cui defuit dignus non fuit* »; *Epist.* CII, *loc. cit.* — Pour l'exposé et la discussion des théories de S. AUGUSTIN sur la grâce et la prédestination, voir PORTALIÉ, *DTC*, t. I, col. 2375-2408.

3. *De civ. Dei*, l. XVIII, c. XLVII, *PL*, t. XLI, col. 610 (*CSEL*, t. XL[b], p. 346).

dentielles dont le détail nous échappe, il peut se trouver des individus qui appartiennent par l'âme à la « vraie religion ». « Ainsi, dès l'origine du genre humain, tous ceux qui ont cru au Fils de Dieu, qui, à leur manière, ont eu de lui quelque connaissance et ont vécu selon ses lois dans la piété et la justice, en quelque temps et quelque lieu que ce soit, sans aucun doute ont été sauvés par lui[1] ».

Les solutions que nous venons de rapporter, proposées par saint Augustin dans diverses lettres, ont été reprises et développées par lui dans son grand ouvrage *De la cité de Dieu*[2]. En 410, en effet, Rome avait succombé sous les coups des Barbares. Les païens attribuant à l'abandon des cultes traditionnels tous les malheurs de l'État, l'évêque d'Hippone se vit dans la nécessité d'écarter des accusations que des catastrophes si douloureuses rendaient plus plausibles. Étendant son regard au delà de l'empire romain, il entreprit une apologie de la Providence, depuis l'origine de « la vraie religion », au premier âge du monde, jusqu'à son temps. L'érudition profane, dont il dépend, a introduit forcément dans son œuvre nombre d'assertions que ne peut ratifier une science mieux informée; jamais du moins l'on n'avait envisagé d'une vue plus large et d'un œil plus pénétrant les grands problèmes qui intéressent l'évolution religieuse de l'humanité. L'antiquité chrétienne s'achève avec cette synthèse, comme l'ère païenne s'est close avec celle de M. T. Varron. Les opinions historiques y sont souvent identiques; l'esprit et les vues théologiques sont par contre opposés. Il convenait de marquer la place et de signaler l'importance de ces deux ouvrages. Apprécier leur valeur philosophique n'appartient pas à notre sujet.

§. 56. Conclusion : acuité du problème durant cette période; caractères généraux.

56. — Ainsi, durant les quatre siècles écoulés entre la naissance du Christ et le sac de Rome, la comparaison des religions, loin de perdre en importance, a préoccupé de manière de plus en plus vive le paganisme agonisant. D'une part en effet, les cultes païens se sont de plus en plus coudoyés dans l'Empire; de l'autre, la prédication évangélique a provoqué le pullulement de sectes multiples, et l'intransi-

1. *Epist.* CII, quaest. II, n. 12, *PL*, t. XXXIII, col. 374 (*CSEL*, t. XXXIV, p. 554). — — Les mêmes principes sont exposés, en dépendance de l'évêque d'Hippone, par le *De vocatione gentium*, ouvrage attribué à tort à Prosper d'Aquitaine mais qui a toujours joui dans l'Église d'une grande autorité; voir spécialement l. II, c. x, xiii, xix, xxix, xxxi, *PL*, t. LI, col. 695 sq.

2. Voir *PL*, t. XLI; E. Hoffmann, *CSEL*, t. XL; brève analyse et bibliographie dans Vacant, *DTC*, t. I, col. 2290, 2291.

geance des docteurs chrétiens, de saint PAUL à saint AUGUSTIN, appuyée par ce fait tout nouveau que MARC-AURÈLE appelle « l'obstination »[1] des martyrs, a stimulé l'inquiétude religieuse et réagi contre les compromis que la conscience païenne autorisait sans scrupule, soit entre des religions d'origine et d'esprit si divers, soit entre les spéculations philosophiques et les pratiques populaires. Les conceptions les plus épurées du monde antique se sont lentement condensées en une doctrine que formule au milieu du IIIe siècle le génie de PLOTIN et qui assure les derniers succès du polythéisme, au sein des cultes solaires. Durant la même période, les enseignements du Christ se codifient et s'organisent dans les diverses écoles théologiques, de manière à forcer enfin l'attention des penseurs. Au IVe siècle, lorsque la lutte se concentre entre néo-platoniciens et catholiques, l'un et l'autre parti trouve pour le défendre des hommes de grand talent.

Du point de vue historique, certain accord a régné entre païens et chrétiens[2]. Les uns et les autres ont admis une dégénérescence, par rapport à la religion de la haute antiquité. Les uns et les autres ont fait une large place aux thèses évhémérisantes. Au demeurant, la critique des sources est demeurée chez tous rudimentaire ou nulle.

Du point de vue philosophique, les religions ethniques et nombre

1. *Comment.*, l. XI, n. 3, édit. Fr. DÜBNER (Didot), p. 64.

2. Les tendances apologétiques des écrivains ecclésiastiques ont souvent discrédité leur témoignage près des savants modernes. Un revirement toutefois semble en voie de se produire. C'est justice. Toute apologétique destinée au grand public étant obligée de s'appuyer sur des faits notoires, si leurs appréciations et leurs conclusions demeurent révisables, leurs citations d'écrits profanes et leurs descriptions de faits dont ils s'affirment témoins appellent au moins une sérieuse attention. — Voir spécialement Fr. ZIMMERMANN, *Die ägypt. Religion nach den Darstellungen der Kirchenschriftsteller und die ägypt. Denkmäler*, in-8°, Paderborn, Schöningh, 1912; sur ce livre A. WIEDEMANN, *Anthropos*, 1913, t. VIII, p. 427-35.

Quant aux jugements des Pères sur l'immoralité du paganisme, on ne peut guère les trouver exagérés, quand on connaît quelque peu l'antiquité, et l'on eût pu se douter « qu'ils empruntent [souvent], sans le dire, certains traits aux moralistes païens »; A. PUECH, *Le Discours aux Grecs de Tatien*, in-8°, Paris, Alcan, 1903, c. IV, p. 42. — M. PUECH soupçonne un emprunt de cette sorte, à propos d'une des accusations en apparence les plus outrées, celle de pédérastie, formulée par s. JUSTIN et répétée par son disciple, TATIEN : « ὃν τρόπον λέγονται οἱ παλαιοὶ ἀγέλας βοῶν... τρέφειν ἢ ἵππων φορβάδων »; JUSTIN, *Apol.* I, n. 27; édit. OTTO, t. I, p. 84; TATIEN, *Orat.*, c. XXVIII; OTTO, *ibid.*, p. 112. Il rapproche ces expressions de celles de DION CHRYSOSTOME : « ἱπποφορβῶν καὶ ὀνοφορβῶν πολὺ κάκιον καὶ ἀκαθαρτότερον ἔργον ἐργαζομένους »; *Orat.* VII, édit. G. de BUDÉ (Teubner, 1916), t. I, p. 274. Je les rapprocherais plutôt de SÉNÈQUE : « *Transeo puerorum infelicium* greges *quos, post transacta convivia, aliae cubiculi contumeliae exspectant* »; *Ad Lucil. epist.* XCV, n. 24; édit. BOUILLET (collection LEMAIRE, t. XCV), p. 111. — On sait l'indulgence des philosophes pour ces pratiques : « *Nobis qui, concedentibus philosophis antiquis, adolescentibus delectamur, etiam vitia saepe iucunda sunt* »; CICÉRON, *De nat. deor.*, l. I, c. XXVIII, n. 79; édit. BOUILLET (Lemaire), t. XVII, p. 65.

de sectes hérétiques ont résolu le problème de la diversité des cultes par le syncrétisme : elles se sont évertuées, grâce surtout à l'allégorisme, à montrer leur identité foncière, affirmant leur équivalence en droit, réclamant en pratique pour chacune d'elles une égale tolérance. Le Christianisme au contraire a protesté, au nom de l'histoire comme au nom de la logique. Il a raillé les fantaisies de l'allégorisme et maintenu la nécessité d'un exclusivisme dogmatique, aussi fondé en raison, jugeait-il, que la Vérité est unique, quitte à reconnaître que Dieu sait se ménager des fidèles en tous temps et en tous lieux. D'accord avec la philosophie profane, il a expliqué par la nature de l'âme l'origine profonde et l'innéisme apparent des premières conceptions religieuses et morales; mais, par le dogme de la création, il a maintenu, à l'encontre du panthéisme stoïcien et néo-platonicien, la distinction infinie des deux termes, l'humain et le divin.

Nous nous sommes efforcé de préciser avec impartialité les objections et les solutions des divers camps.

Certaines thèses, comme celles de l'allégorisme (§. 15, 28, 44) et du plagiat (§. 30, 37) apparaîtront sans doute bien fragiles. Il en est d'autres que recommande une analyse psychologique plus profonde (telle l'explication du sentiment religieux par l'affinité de l'âme avec Dieu, συγγένεια ; §. 52), ou leur simplicité même, car le bon sens ne saurait vieillir (tels les principes invoqués par plusieurs écrivains ecclésiastiques pour rendre compte de certaines analogies; §. 40, 51), ou bien une conception fort nuancée de la conduite de Dieu dans le gouvernement de l'univers (comme celle de la « condescendance »; §. 31, 40, 52). En tous cas, on ne peut manquer de reconnaître le vif intérêt que présente cette période. On a pu, de nos jours, aborder les questions historiques avec plus de méthode; par contre, on n'a guère formulé avec plus de netteté et de vigueur les questions philosophiques et théologiques qu'imposent la multiplicité et la diversité des cultes : les religions antiques, aux abois, épuisaient alors leurs dernières ressources et faisaient valoir leurs derniers arguments.

CHAPITRE TROISIÈME

LE MOYEN AGE

57. — Après la crise aiguë du IIIe et du IVe siècle, durant laquelle la philosophie néo-platonicienne s'efforça de sauver les religions ethniques en les transformant, une accalmie se produisit. L'école allégorisante d'Athènes, dans la seconde moitié du VIe siècle, jette un dernier éclat avec Olympiodore[1]. Saint Isidore de Séville[2], vers le même temps (570-636), et saint Jean Damascène (670-750)[3], un peu plus tard, accordent bien dans leurs compilations quelque place aux problèmes du polythéisme. En fait, ces études ont perdu de leur intérêt.

Le triomphe du Christianisme est consommé. Les cultes officiels de la Grèce et de Rome ont disparu. Il ne subsiste de leur passé, qu'un amas de superstitions grossières et de légendes incohérentes, religion de paysans, trop informe pour retenir l'attention : c'est proprement, comme on le dénomme par mépris, « le paganisme ». Des cultes nouveaux, il est vrai, ont fait leur apparition. Coup sur coup, Wisigoths, Huns, Vandales, bouleversant l'antique civilisation, ont implanté dans le monde romain leurs croyances et leurs pratiques. Mais ces religions de barbares ne sont pas, pour celle du Christ, des rivales dangereuses. Aussi bien, au milieu des ruines accumulées par les invasions, on ne trouve guère de loisir pour les études théoriques. Les États nouveaux travaillent à se constituer. L'Église, occupée à les évangéliser, n'éprouve pas le besoin d'approfondir les problèmes posés à l'époque précédente.

1. Sur son exégèse allégorique et sa philosophie religieuse, voir V. Cousin, *Fragments philosophiques*[5], in-8°, Paris, 1865, t. I, p. 392 sq., 452 sq.; Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, 3 in-8°, Paris, 1846-51, t. II, p. 394 sq.

2. Spécialement au l. VIII de ses *Étymologies*, De Ecclesia et sectis diversis, *PL*, t. LXXXII, col. 293 sq.

3. Dans sa *Source de la connaissance*, *PG*, t. XCIV, col. 521 sq. — Voir plus loin, p. 113, note 1.

Au VIIe siècle toutefois, le Mahométisme fait son apparition. Strictement monothéiste, animé par un prosélytisme ardent, intolérant à l'égal du Judaïsme et du Christianisme, il réveille toutes les discussions antérieures. Ainsi vont se trouver aux prises trois religions, dignes à plus d'un égard de lutter l'une contre l'autre.

Pour retracer l'histoire de ces controverses, nous suivrons encore l'ordre chronologique, en passant de la spéculation arabe à la spéculation juive, puis à la spéculation scolastique.

Art. I. — *SPÉCULATIONS DES ARABES*

§. 58. Sectes rationalistes : motazilistes et acharites. — §. 59. Averroès : son influence en Orient et en Occident; — §. 60. sa doctrine — symbolisme : les formules dogmatiques du Coran interprétées comme des métaphores; — §. 61. pragmatisme : l'utilité pratique de ces formules mesure de leur vérité; — §. 62. relativisme : les mêmes formules vraies selon la foi et fausses selon la philosophie; théorie des « deux vérités »; — §. 63. valeur relative de toutes les religions; — §. 64. leur évolution nécessaire et leur retour périodique.

58. — Le Mahométisme à ses débuts se montra fort peu soucieux de théologie savante. Il se contenta d'inculquer un monothéisme sévère, qui assurait sa supériorité sur les cultes grossiers de l'Arabie, le fatalisme[1], qui soutint l'élan de ses armées, une morale sensuelle, adaptée au tempérament oriental. Son organisation militaire portait à accentuer le caractère réaliste de ses dogmes : comme on prêchait par le cimeterre, on prenait au pied de la lettre, sans discussion, les formules qu'il proposait.

Dès le premier siècle de l'hégire cependant, le mouvement philosophique prit naissance avec la secte des *motazilites*. Il se développa sous l'influence croissante des écrivains grecs, introduits notamment au VIIIe siècle, à Bagdad, par les traducteurs arabes[2]. La crise fut d'autant plus vive, que l'Islam rencontra les doctrines qui cadraient le moins avec ses principes, à savoir la théologie des Pères grecs, spécialement de saint Jean Damascène, la philosophie d'Aristote, entrevue

1. Sur ce point la note juste semble donnée par M. Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam*, in-12, Paris, Beauchesne, 1909, c. III, p. 52-78, et art. *Fate*, dans *ERE*, 1912, t. V, p. 794-96.

2. Sur les origines de la philosophie musulmane, voir Carra de Vaux, *Avicenne*, in-8°, Paris, 1900, c. II sq., p. 15 sq. — La source principale est le recueil de Chahrastani († 1153), édité par W. Cureton, *Book of religious and philosophical Sects*, 2 vol., Londres, 1847, traduit et annoté par Th. Haarbruecker, *Abu'l-Fath Muhammed asch-Schahrastani's Religions-parteien und Philosophenschulen*, 2 vol., Halle, 1850. — D'après Carra de Vaux, *l. c.*, p. 16.

à travers ses interprètes néo-platoniciens, idéalistes et mystiques, enfin celle du çoûfisme hindou, orientée dans le même sens [1].

Le conflit entre la pensée libre et l'enseignement d'autorité était inévitable. Les *motazales* ou dissidents se prononcèrent pour le rationalisme. Ils proclamèrent, il est vrai, l'accord parfait de la raison et de la foi, mais pour ce motif que la foi ne recouvre rien d'autre que la philosophie : tout ce que le *Coran* présente d'inintelligible devait être entendu au sens allégorique. Une réaction violente s'ensuivit : les orthodoxes firent appel à la force.

Au Xe siècle, apparut une secte mixte, semi-rationaliste, celle des *acharites*. La réforme almohade, au début du XIIe siècle, se déclara en sa faveur. En conséquence, elle s'appliqua à enseigner même au menu peuple les conclusions de l'exégèse allégorisante. Le résultat fut tel qu'on pouvait le prévoir. Les simples perdirent tout respect de la lettre, sans pouvoir comprendre les dogmes subtils qu'on lui substituait; la philosophie apparut, aux yeux des croyants plus tenaces, comme l'ennemie née de la foi.

59. — Pour remédier à ce mal et peut-être aussi pour déjouer une opposition croissante, les philosophes imaginèrent une solution habile : conserver au peuple les formules anthropomorphiques et le texte nu de la Loi; réserver l'interprétation philosophique pour une élite. Ainsi en jugea, en Orient, dès le Xe siècle, El Farabi († c. 949); ainsi pensèrent, au XIIe siècle, en Occident, Ibn Thofaïl, l'Abûbacer des Scolastiques († 1185) [2], et Ibn Rochd ou Averroès (1126-1198).

Ce dernier, fervent disciple d'Aristote [3] et le plus illustre représentant des écoles arabes, adopta en quelque sorte, à l'égard de ses prédécesseurs, l'attitude du Stagirite à l'égard de Platon. La philosophie arabe jusque-là, même chez Ibn Thofaïl, était toute pénétrée par la mystique néo-platonicienne. Averroès s'évertua à établir la science théologique sur des bases plus strictement rationnelles et à fournir de la connaissance mystique elle-même une théorie plus liée.

1. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, in-8°, Paris, E. Leroux, 1909, p. 25 sq., 65 sq.

2. Voir Gauthier, *Hayy ben Yaqdhan*, roman philosophique d'Ibn Thofaïl. Texte arabe publié d'après un nouveau ms. avec les variantes des anciens textes et traduct. franç., in-8°, Alger, 1900. — Du même, *Ibn Thofaïl, sa vie et ses œuvres*, in-8°, Paris, Leroux, 1909. — Ces travaux obligent à réformer l'exégèse de Munk, Mehren et Pococke. — M. Doncoeur en a souligné les conclusions et l'importance, *La religion et les maîtres de l'Averroïsme*, dans *RSPT*, 1911, t. V, p. 267 sq., 486 sq.

3. P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin*, in-4°, Fribourg, 1899, p. clxxi sq. — Le livre a paru en seconde édition.

Son talent lui assura un succès immense et la force de sa pensée lui suscita des admirateurs jusqu'au sein du monde latin. La philosophie d'ARISTOTE (ou du moins la pensée d'ARISTOTE telle qu'il la concevait à travers son commentateur ALEXANDRE d'Aphrodise) vint secouer les écoles scolastiques, fortement pénétrées, par l'entremise de saint AUGUSTIN et du pseudo-ARÉOPAGITE, par les thèses néo-platoniciennes. L'orthodoxie catholique en fut ébranlée : c'est l'hérésie que l'on a nommée l'*Averroïsme latin.*

Entre les thèses de ce docteur, trois surtout méritent ici une attention spéciale. Ce sont (si l'on nous passe de les désigner par des mots modernes, dont il est d'ailleurs facile de justifier l'emploi) le *symbolisme,* le *pragmatisme* et le *relativisme.*

60. — Le lecteur se rappelle comment le Stoïcisme et le Néo-platonisme avaient eu recours à l'allégorie, pour donner un sens acceptable aux incohérences des mythologies antiques[1]. AVERROÈS se trouvait aux prises avec des difficultés non pas identiques, mais semblables. En effet, les trois grandes religions qu'il avait sous les yeux, Judaïsme, Christianisme, Mahométisme, repoussaient d'un commun accord les obscénités et les absurdités manifestes des fables païennes. Monothéistes toutes trois, elles proposaient de Dieu un concept épuré. Pourtant toutes trois présentaient dans leurs textes sacrés, *Ancien Testament*, *Nouveau Testament* et *Coran,* des expressions que la pensée philosophique ne pouvait recevoir au pied de la lettre.

Il est facile de préciser la question par quelques exemples.

Quand le chrétien lit dans l'*Évangile* que le ciel est semblable aux noces d'un fils de roi, le reste du livre l'avertit surabondamment que cette image exprime seulement, sous une forme appropriée aux esprits les moins cultivés, la plénitude de la joie pour l'âme et du bien-être pour le corps, sans promettre en rien les satisfactions du manger et du boire. En faut-il juger de même, lorsque MAHOMET fait entrevoir en son paradis les plaisirs de la table et de la luxure?

La *Bible* affirme que Jahvé se fâche et se repent; mais les Pères de l'Église enseignent à l'envi que ces expressions sont de pures métaphores. Elles expriment non seulement que *tout se passe comme si* le Tout-Puissant éprouvait la colère et le repentir, mais qu'il porte vraiment au mal une haine infinie, sans participer toutefois aux imperfections que ces mots suggèrent à la pensée. Dieu ne change pas; la sérénité de son être ne s'altère pas; un seul acte éternel et

1. Voir c. I, p. 30 sq.; c. II, p. 49 sq., 75.

simple équivaut en lui à la multiplicité de nos actes successifs. Fallait-il entendre de la sorte le langage du *Coran?*

Les motazilites et les acharites l'avaient cru. ABÛBACER et AVERROÈS ne pouvaient hésiter.

Mais où s'arrêter? Ne fallait-il pas interpréter aussi les termes *sagesse, science, amour, personnalité?* Les appliquer dans le même sens à Dieu et à l'homme, n'est-ce pas réduire Dieu à la mesure de l'homme? Et si on les interprète, quelles conséquences! Entre la science humaine et la science divine par exemple, peut-il rester autre chose de commun que le mot *science,* et son sens, dans la double acception qu'on lui donne, en parlant de Dieu et de l'homme, n'apparaît-il pas purement équivoque[1]?

Deux barrières peuvent retenir sur cette pente : la raison et l'autorité. La raison y suffit, si elle parvient à établir que certains vocables, exprimant des qualités sans aucun mélange d'imperfection, peuvent être employés au sens propre, lorsqu'on parle de Dieu. Tels, par exemple, ceux d'*intelligence,* de *bonté*, de *puissance*. En pareil cas, on pourrait admettre que ces attributs appartiennent vraiment à l'essence divine, *quant à la perfection* que les mots désignent, bien qu'ils ne soient pas en elle *selon le mode* précis sous lequel l'esprit humain les conçoit, c'est-à-dire à la manière de qualités surajoutées à sa nature et finies[2]. En cas de doute, la révélation pourrait secourir la réflexion humaine, en lui garantissant que de telles expressions (intelligence, bonté, puissance ou semblables) sont en effet à regarder, non comme des métaphores, mais comme des traductions correctes de l'être divin, à condition de n'oublier jamais la double différence que nous venons d'indiquer : en Dieu, ni limites, ni distinction réelle de perfections. — Mais ces barrières manquaient l'une et l'autre à IBN ROCHD.

D'une part en effet, à la suite des philosophes arabes et de leurs maîtres néo-platoniciens, il estimait qu'affirmer de Dieu une perfection particulière et le désigner par des termes empruntés au langage courant équivaudrait à limiter son essence; de l'autre, sa conception de la révélation lui interdisait tout appel à l'autorité surnaturelle. *Le mot* de révélation, si fréquemment employé dans le *Coran,* se

1. AVERROÈS écrit expressément : « *Ideo hoc nomen* scientia *aequiuoce dicitur de scientia sua et nostra* »; *In libr. XII Metaphys.*, summa II, c. v, dans *Octavum volum. Aristot. Stagir. cum Averrois Cordub. commentariis,* in-fol., Venise, 1552, fol. 158ᵃ, l. 17 sq. — Voir à ce sujet la réponse d'AVERROÈS à EL GAZALI, *Destructio destructionum,* disput. XI-XIV, dans *Nonum volum.*, in-fol., Venise, 1550, fol. 46 sq.

2. Voir plus loin la solution des scolastiques, p. 124 sq.

retrouve bien dans ses écrits; mais, si l'on y prend garde, *la chose* a totalement disparu. Ces communications établies dans le temps entre l'homme et Dieu détruiraient, lui semble-t-il, l'immutabilité divine. La révélation n'est rien d'autre, à ses yeux, qu'une intuition toute naturelle, par laquelle le philosophe, dûment préparé par la réflexion et par l'ascèse, comprend la nature divine : il découvre Dieu de manière moins imparfaite que le vulgaire; Dieu ne se découvre point par un acte dont il ait l'initiative; il ne se révèle pas à lui; *il ne lui parle pas* au sens rigoureux du mot. Bref, le penseur demeure livré à sa propre pensée; il étendra donc les interprétations allégoriques à tous les dogmes sans exception, regardant comme de purs symboles tous les mots du *Credo* populaire, avec une sérénité d'autant plus parfaite, qu'il s'estimera plus favorisé de ces intuitions supérieures. Tel est le symbolisme.

61. — Il est aisé de voir quel abîme les principes précédents venaient creuser entre la croyance des simples et la théologie des savants. Les uns prenaient tout à la lettre; les autres tout comme des images. Les premiers professaient un supernaturalisme naïf; les seconds en somme, sous le couvert des formules traditionnelles, un rationalisme strict. Ceux-ci faisaient la divinité inconnaissable; ceux-là anthropomorphe.

L'expérience avait appris à nos philosophes combien il est dangereux de proposer à la foule un enseignement qui la dépasse[1]. Estimant que les images matérielles et le gros langage humain étaient seuls appropriés à des esprits vulgaires, ils reprochèrent amèrement à certains de leurs devanciers d'avoir manqué de prudence et firent une loi aux théologiens de réserver pour leurs pareils leurs spéculations subtiles[2]. Leur véritable rôle, dirent-ils, est d'inculquer au peuple le culte de la lettre et de lui prêcher, par leur fidélité personnelle à ses injonctions, le respect de la Loi. Inacceptables et fausses au regard du savant, ses formules épaisses sont profitables à la piété. C'est assez pour qu'on soit tenu de les révérer : leur utilité fait leur vérité.

1. Ibn Thofaïl, dans son roman philosophique, décrit l'insuccès complet de son héros, Hayy, lorsqu'il voulut révéler aux simples le sens ésotérique de la Loi. Voir Gauthier, *Hayy ben Yaqdhan*, n. 112 sq.

2. Voir par exemple Averroès, *Destructio destructionum*, disput. VI, dans *Nonum volumen Averrois Cordub.*, in-fol., Venise, 1550, fol. 40ᵃ, l. 36 sq. : « *Sermo in scientia Dei gloriosi de se et de alio est prohibitus... nam non peruenit intelligentia uulgi ad tales profunditates et cum disputatur cum eis in hoc destruitur diuinitas apud eos. Quare disputatio cum eis in hac scientia prohibita est* »; cf. disp. XII, *ibid.*, fol. 49ᵃ, l. 2 sq.; disp. XIII, fol. 50ᵃ, l. 55 sq.

Ainsi la philosophie religieuse d'AVERROÈS tourne-t-elle au *pragmatisme*[1].

62. — Ces principes admis, deux conséquences en découlent.

On peut dire tout d'abord qu'une assertion est *vraie selon la foi,* au sens utilitaire et pratique que nous venons de signaler, bien qu'elle soit *fausse selon la raison,* au sens que les mots paraissent le plus naturellement exprimer. Réciproquement, on peut dire qu'une doctrine est *vraie selon la philosophie,* parce qu'on estime en tenir la démonstration évidente, et cependant *fausse selon la foi*[2], parce que le texte de la Loi, si on l'entend au sens obvie qu'il suggère, la contredit expressément. C'est la thèse dite des « *deux vérités* ». AVERROÈS ne paraît pas avoir employé cette expression. Il a écrit au contraire : « nous pouvons être assurés que la spéculation démonstrative ne nous conduit pas à contredire les enseignements de la Loi divine ; car la vérité ne saurait être contraire à la vérité ; elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur[3] ». Ce que nous avons dit jusqu'ici permet toutefois de comprendre la portée véritable de cette assertion.

Lorsque les doctrines d'AVERROÈS pénétreront dans les universités latines, ses partisans, notamment le plus illustre d'entre eux, SIGER de Brabant, adopteront le même langage. Ils déclareront conclure nécessairement en faveur d'ARISTOTE, à ne considérer que les seules démons-

1. Il importe toutefois de distinguer entre pragmatisme et pragmatisme. Intellectuels convaincus, d'une confiance quasi illimitée dans le pouvoir de la raison, ces philosophes sont fort éloignés du pragmatisme *agnostique :* celui-ci désespère d'atteindre le vrai et substitue en conséquence à la notion de *vérité objective* celle d'*utilité pratique ;* l'Averroïsme, au moins sur de multiples sujets, s'estime en possession de la vérité. Il est pragmatiste, à la manière des *théoriciens de l'action,* qui insistent sur la valeur pédagogique de la pratique littérale, pour modeler peu à peu l'âme du croyant et l'amener de manière inconsciente à la piété et à la moralité parfaites. Il resterait à savoir, comme le note finement M. DONCŒUR, si AVERROÈS, qui reconnaît la valeur de la lettre pour le peuple, l'a reconnue aussi pour le philosophe, de telle sorte que son obéissance à la Loi ne fût ni calcul d'intérêt, ni simple condescendance pour la masse, ni pur souci d'édification, mais soumission véritable. Pour que cette attitude fût possible, il eût suffi que le philosophe reconnût au moins dans la Loi, sinon une parole formellement divine (la conception averroïste de la prophétie et de la révélation ne le permet pas), du moins l'œuvre d'un génie supérieur au sien, parvenu à des intuitions plus sublimes, qu'il eût traduites en langage vulgaire, avec une sagesse plus consommée ; *RSPT,* t. V, p. 505. — Voir plus loin, sur W. JAMES, p. 296 sq. ; sur M. BLONDEL, p. 428.

2. J'évite avec soin de dire « fausse au sens *littéral* et vraie au sens *métaphorique* ou vice versa », parce que le sens propre d'un texte est exclusivement celui que l'auteur a eu en vue. S'il a employé consciemment des images ou symboles, le sens *littéral* est donc précisément celui qu'on serait tenté d'appeler *métaphorique.*

3. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie,* Traité d'Ibn Rochd, traduit et annoté, in-8°, Alger, 1905, n. 25-26 ; du même, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la relig. et de la philos.,* in-8°, Paris, 1909, p. 57, note 2.

trations philosophiques, mais adhérer cependant aux enseignements de la foi catholique[1].

Cette formule, « double vérité », caractérise du moins avec netteté l'incohérence apparente de leur attitude. Nous ne pourrons nous étonner de la voir adopter par les adversaires de l'Averroïsme, dans un dessein de réfutation[2].

63. — En second lieu, puisque tout philosophe éminent peut participer naturellement aux « révélations » divines, à quelque religion qu'il appartienne, et traduire en symboles appropriés au caractère de tel ou tel peuple les connaissances ainsi acquises, on peut dire que toutes les religions sont vraies, toutes celles du moins qui ne proposent aucune doctrine (comme le dogme de la pluralité divine, par exemple) vraiment inconciliable avec les conclusions certaines de la philosophie. En conséquence, AVERROÈS ne craignait pas de déclarer « vraies » les trois grandes religions monothéistes qui se partageaient le monde : il reconnaissait pour prophètes véritables MOÏSE, JÉSUS et MAHOMET, quitte à attribuer le premier rang au fondateur de l'Islam[3].

Ses disciples latins acceptèrent encore cette conclusion. Les moindres, comme il arrive généralement, l'exprimaient avec moins de réserve. Le protecteur des averroïstes, l'empereur FRÉDÉRIC II, aurait dit crûment que ces trois réformateurs étaient trois imposteurs[4].

1. « *Querimus hic solum,* écrit SIGER, *intencionem philosophorum et precipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam ueritas se habeat et per reuelacionem aliqua de anima tradita sint, que per raciones naturales concludi non possunt. Sed nichil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus* »; *Quaestiones de anima intellectiva,* dans MANDONNET, *op. cit.,* p. 96, l. 16 sq.; cf. p. 99, l. 19 sq.; p. 107, l. 23 sq.; p. 112, l. 25 sq.; textes relevés *ibid.,* p. CLXIX; cf. p. CCV sq.

2. Notamment par s. THOMAS d'AQUIN. Voir MANDONNET, *op. cit.,* p. CLXX sq. — Il semble toutefois qu'une connaissance plus exacte de la pensée d'AVERROÈS éclaire celle de ses disciples et donne raison à M. GEBHART (*L'Italie mystique*², p. 328; cité, *ibid.,* p. CLXXI, note 2), se refusant à croire que SIGER eût admis l'existence de deux vérités absolues et contradictoires. Aucun texte, que je sache, n'oblige à lui prêter cet illogisme inconcevable. Quand les averroïstes disaient : « vrai selon la foi et faux selon la philosophie », ils entendaient vraisemblablement comme AVERROÈS : « vrai d'une vérité *économique* et *relative,* faux à parler *absolument* ». Certains théoriciens du modernisme, à l'époque actuelle, ont renouvelé cette manière de parler, parce qu'ils reconnaissent aux dogmes de l'Église une valeur « *symbolique* » ou « *prophétique* », nullement *littérale,* tandis qu'ils estiment dans leur for intérieur en réaliser seuls le *sens philosophique* exact. En additionnant les vérités qu'ils reconnaissent *de bouche,* on peut les obliger à mettre fin à l'*équivoque,* en expliquant leur pensée intime; par contre, rien n'autorise à penser qu'aucun philosophe ait admis *réellement* cette incohérence : deux vérités simultanées et opposées.

3. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la relig. et de la philos.,* p. 119 sq.; p. 121, note 2; cf. p. 87 sq.

4. Voir DENZINGER, *Vier Bücher von der religiös. Erkenntniss,* 2 in-8°, Wurtzbourg, 1856-57, t. I, p. 168 sq.

Les chefs du parti parlaient, autant que nous pouvons en juger, avec plus de circonspection ; mais, somme toute, l'on n'avait point tort de voir en eux les auteurs responsables de ces propos. Ainsi GILLES de Rome accuse-t-il AVERROÈS d'enseigner « qu'aucune loi [religieuse] n'est vraie, bien qu'elle puisse être utile »[1]. Ainsi l'évêque de Paris, Étienne TEMPIER, le 7 mars 1277, condamne-t-il, comme enseignées par SIGER de Brabant et BOÈCE le Dace, les propositions suivantes : « qu'il n'y a pas à se soucier de la foi, si l'on traite une doctrine d'hérétique, parce qu'elle contredit la foi — qu'il ne faut pas se contenter de l'autorité, pour avoir la certitude — que la théologie [catholique] repose sur des fables — que la loi chrétienne a ses fables et ses erreurs comme les autres... »[2].

64. — Au surplus, les écrits authentiques d'AVERROÈS et de SIGER contenaient certaine assertion propre à provoquer un égal scandale. Commentant le passage de la *Métaphysique* où ARISTOTE enseigne que certaines opinions religieuses, au cours des révolutions infinies d'un monde éternel, avaient dû paraître et disparaître nombre de fois[3], l'un et l'autre avaient laissé entendre que les religions se succédaient nécessairement et revenaient à intervalles périodiques[4].

1. Dans son *Tractatus de erroribus philosophorum*, c. v, prop. 42. — Dans MANDONNET, *op. laud.*, p. 11.

2. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, in-4°, Paris, 1889, t. I, p. 544 sq., propositions 16, 150, 152, 174 sq., 184...

3. Texte cité plus haut, c. I, p. 21 ; cf. *ibid.*, note 1.

4. « *Et signum quod antiqui intendebant per deos illas substantias* [*caelestes*] *est quia iam Philosophia inventa fuit et corrupta infinities, sicut alia artificialia... Omne enim generabile est corruptibile et omne generabile et corruptibile reciprocatur infinities* » ; *Octavum volumen Aristotelis cum Averrois comment.*, Metaphys., l. XII, Summa II, c. IV, fol. 156b, l. 54 sq.

« *Quia primum mouens et agens semper est actu... sequitur quod semper moueat et agat quodcunque non mediante motu facit, secundum philosophos. Ex hoc autem quod semper est mouens et agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procederet, quin prius processisset, ita quod eadem specie que fuerunt circulariter redeunt, et opiniones, et leges, et religiones, et alia, ut circulent inferiora ex superiorum circulatione, quamuis circulationis quorumdam propter antiquitatem non maneat memoria. Hoc autem dicimus, opinionem philosophi recitando, non ea asserendo tanquam vera* » ; SIGER, *De aeternitate mundi*, dans MANDONNET, *op. cit.*, p. 80 ; texte corrigé d'après les indications fournies, *ibid.*, p. 119 sq.

Voir les propositions 6, 21, 48 sq., 87, 142 sq., condamnées par Étienne TEMPIER, *Chartular. Univ. Paris.*, t. I, p. 544 sq. et le commentaire de s. THOMAS sur le même passage ; *Metaphys.*, l. XII, lect. X, édit. de Parme, t. XX, p. 647 ; cf. ALBERT le Grand, *Summa theol.*, p. II, tr. I, q. 4, pc. 2, édit. de Lyon, t. XVIII, p. 57 sq.

En comparant ces divers textes, il semble que l'Averroïsme ajoute à la pensée du STAGIRITE celle d'une détermination rigoureuse des choses humaines par l'influence des sphères célestes. Cette idée est appliquée vers le même temps à l'origine des religions par ALBUMASAR, *De magnis coniunctionibus, annorum revolutionibus ac eorum profectio-*

Mahométisme et Christianisme avaient donc existé dans le passé et s'éclipseraient normalement, le temps venu. C'était professer que toutes les religions sont de même espèce et que leur évolution, loin d'être réglée par une providence surnaturelle, correspond au mouvement des sphères célestes : aucune ne saurait prétendre à la vérité absolue.

La vérité, en fin de compte, ne se trouve que dans la philosophie ; et puisque la philosophie, c'est l'Aristotélisme interprété par Averroès, cette foi seule, unie à la pratique des vertus naturelles, suffit au salut[1] ; les gens du commun peuvent d'ailleurs sauver leur âme, chacun dans la secte à laquelle il adhère, pourvu qu'ils la croient vraie[2].

Ainsi, au XIIe et au XIIIe siècle, le problème religieux, dans ce qu'il a de plus profond, se trouve posé à nouveau, avec plus de rigueur qu'il ne le fut lors des controverses néo-platoniciennes. Sources et limites de la connaissance de Dieu, valeur des formules dogmatiques, autorité des Écritures, rôle des prescriptions positives, tout est remis en question, par un génie d'une puissance singulière, en un temps où le monde renouvelé s'adonne, avec une passion et une hardiesse jusque-là inconnues, aux spéculations les plus ardues. Plus d'un lecteur s'étonnera sans doute de trouver à une époque qu'il estimait étrangère aux préoccupations modernes des thèses si voisines des conclusions que prônent, à l'heure actuelle, certains théoriciens des études comparatives. Les faits sont là.

Avant d'examiner les théories qu'opposent à ces doctrines les philosophes catholiques, il convient d'arrêter un instant nos regards sur un docteur juif, presque aussi célèbre qu'Averroès et Siger de Brabant, Rabbi Moses Ben Maimon, plus connu sous le nom de Maïmonide (1135-1204).

nibus [al. perfectionibus], in-4°, Augustae Vindelic., 1489. Je ne sais s'il existe une relation précise entre ces rêveries astrologiques et l'Averroïsme. Guillaume d'Auvergne affirme du moins que de son temps certains attribuaient le Judaïsme à l'influence de Saturne, le Mahométisme à celle de Vénus, le Christianisme à celle du soleil ; *Tractatus de Legibus*, c. xx, dans *Opera omnia*, in-fol., Orléans, 1674, t. I, p. 54 sq.

1. Cette conclusion se dégage nettement des principes précédents. — Elle est aussi condamnée par le décret de 1277 : « *Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam* » ; proposit. 157, *Chartular. Univers. Paris.*, t. I, p. 552.

2. Cette thèse découle aussi des principes exposés plus haut et Guillaume d'Auvergne la signale comme courante ; *De legibus*, c. xxi, dans *Opera*, t. I, p. 57 sq.

Art. II. — *SPÉCULATIONS JUIVES*

§. 65. Maïmonide : accord avec Averroès et divergences; — §. 66. transcendance du Judaïsme; — §. 67. les imperfections de la législation mosaïque expliquées par la « condescendance » de Dieu.

65. — Maïmonide eut pour maître le philosophe arabe Avempace († 1138) et s'inspira d'Avicenne et d'Aristote. Au surplus, sur la fin de sa vie, il connut les écrits d'Averroès et se prononça pour sa doctrine [1].

Comme Ibn Rochd, il exalte la transcendance de Dieu, jusqu'à professer une sorte d'agnosticisme, estimant impossible de qualifier aucun des attributs positifs de Dieu [2]. En conséquence, il admet comme lui l'allégorisme et s'efforce de montrer comment nombre d'expressions bibliques sont à entendre dans un sens figuré. Comme lui enfin, il se préoccupe du problème angoissant d'accorder la foi des savants, que l'exégèse allégorique a rapprochée du rationalisme, avec la foi des simples, que troublent ces interprétations [3].

Le philosophe juif toutefois se sépare du penseur arabe en des points essentiels.

Il abandonne son panthéisme émanatif, pour professer le dogme biblique de la création *ex nihilo*. Il maintient la possibilité du mi-

1. Étude sommaire par J. Singer, *The Jewish Encyclop.*, t. IX, p. 73-86. — Voir surtout W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen, J. Guttmann, *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, 2 in-8°, Leipzig, Fock, 1908, spécialement Ph. Bloch, Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim, t. I, p. 1-62; J. Guttmann, Die Beziehungen der Religionsphilosophie Maimonides zu den Lehren seiner jüdisch. Vorgänger, t. II, p. 198-242; du même *Die Beziehungen des maimonid. Religionsphilosophie zu der des Saadia*, Breslau, 1911, p. 19. — Je n'ai pas vu cette dernière étude, non plus que celle de J. Muenz, *Moses ben M., Leben und Werke*, Frankf. a. M., 1912.

L'ouvrage capital de Maïmonide est le *Dalalât al-'Hayirin*, en hébreu *Moré Neboukim* ou *Guide des égarés*, que les scolastiques citent sous le titre de *Doctor perplexorum*. — Je cite d'après l'édition de S. Munk, *Le Guide des égarés*, 3 in-8°, Paris, Frank, 1856-66.

2. Plus exactement, il tient pour nécessaire d'écarter de Dieu tous les *attributs affirmatifs* (ceux qui affirmeraient de Dieu une perfection positive), tout attribut lui paraissant chose surajoutée à l'essence et par conséquent destructive de la simplicité souveraine de Dieu. Seuls les termes par lesquels nous nions de Dieu une imperfection (incorporéité, immensité, incompréhensibilité), bref les *attributs négatifs*, lui paraissent avoir un sens. Les autres termes du langage humain ne s'appliquent au Très-Haut que par pure homonymie, de sorte que perfections humaines et perfections divines « ne peuvent être comprises dans une même définition »; cf. *Guide*, p. I, c. xxx sq., l sq., lvi sq., t. I, p. 130 sq., 179 sq., 227 sq. — Cf. Lévy, *La métaphysique de Maïmonide*, in-8°, Dijon, Barbier-Marilier, 1905, p. 37 sq. — Voir plus loin, p. 125 sq.

3. *Guide*, Introduction, t. I, p. 6 sq.

racle : « admettre l'éternité [du monde] telle que la croit ARISTOTE, c'est-à-dire comme une *nécessité,* de sorte qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée et que rien ne puisse sortir de son cours habituel, ce serait, explique-t-il, saper la religion par sa base, taxer nécessairement de mensonge tous les miracles et nier tout ce que la religion a fait espérer ou craindre, à moins... qu'on ne veuille aussi interpréter allégoriquement les miracles, comme l'ont fait les *bâtenis* parmi les musulmans, ce qui conduirait à une espèce de folie »[1].

En conséquence, il modifie aussi la théorie d'IBN ROCHD sur la prophétie et la révélation.

Comme lui[2], il réserve ces illuminations supérieures à des esprits longuement préparés par la spéculation et par la pratique de la vertu[3]; il en décrit comme lui le mécanisme psychologique[4]; mais à l'encontre de son opinion, il affirme que l'Éternel les communique à qui il veut, quand il veut, et manifeste à son prophète ce qu'il veut : vérités qui concernent sa propre nature, événements à venir dont il a librement réglé le cours, dispositions législatives qui lui agréent[5]. La Bible apparaît dès lors non plus comme la parole d'un homme, si éminent qu'on le suppose, mais comme la parole de Dieu : son autorité surnaturelle est garantie; partant, elle peut s'opposer, comme une digue infrangible, aux débordements de l'allégorisme. MAÏMONIDE, en effet, n'estime cette exégèse admissible qu'en deux cas seulement : 1° si l'impossibilité du sens littéral est démontrée (comme il est mani-

1. *Guide*, p. II, c. XXV, t. II, p. 197. — Toutefois, pour sauvegarder l'immutabilité divine, MAÏMONIDE croit devoir accepter une thèse déjà formulée avant lui : le miracle résulte de dispositions spéciales réglées dès l'origine; p. I, c. LXIV; voir les notes de MUNK, *Guide*, t. I, p. 287, 296. — Cf. L.-G. LÉVY, *La métaphysique de Maïmonide,* p. 105 sq.

2. Voir sa discussion des trois opinions sur la prophétie; *Guide*, p. II, c. II, t. II, p. 259 sq.

3. Il va jusqu'à dire : « pour les ignorants d'entre le vulgaire, cela ne nous paraît pas possible — je veux dire que Dieu rende prophète l'un d'eux — pas plus qu'il ne serait possible qu'il rendît prophète un âne ou une grenouille »; *ibid.*, p. 265; il renvoie à ses ouvrages antérieurs, *ibid.*, p. 263.

4. L.-G. LÉVY, *op. cit.*, p. 118 sq.; sur le rôle de l'intellect agent, *ibid.*, p. 117.

5. Ainsi Dieu révèle-t-il au prophète, pour qu'il les puisse prédire, les prodiges qu'il a ordonnés en vue d'autoriser sa mission. « Le signe du prophète, écrit-il, [selon ma théorie du miracle], consiste en ce que Dieu lui fait connaître le temps où il doit annoncer tel événement et où telle chose recevra telle action, selon ce qui a été mis dans sa nature, dès le principe de sa création »; *Guide,* p. II. c. XXIX, t. II, p. 224. — Ainsi lui indique-t-il la condescendance dont il lui plaît d'user à l'égard de ses fidèles; *Guide*, p. III, c. XXXII sq., t. III, p. 249 sq.; passage analysé plus loin, p. 110 sq. — Il est donc inexact de dire : « l'intervention de Dieu est purement négative, en ce sens, qu'il ne fait qu'empêcher quelqu'un d'être prophète »; L.-G. LÉVY, *op. cit.*, p. 138. Du moins la formule prête-t-elle à une interprétation incorrecte.

feste pour les expressions qui prêtent à Dieu un corps)... 2° si le sens proposé par l'exégète ne contredit aucun enseignement *certain* du texte sacré [1].

66. — Dans ces conditions, cet écrivain ne pouvait davantage souscrire à la conclusion d'Averroès, que toutes les religions positives sont vraies, au moins d'une vérité relative, fondée sur leur utilité pratique : en effet, elles ne sont pas toutes révélées.

On demandera quels critères il a assignés, pour permettre de discerner les révélations authentiques. — Il a indiqué quelque part les miracles [2], ailleurs la transcendance morale de la doctrine et celle de son transmetteur [3]. Mais somme toute cette partie de ses théories est restée assez rudimentaire, comme sa connaissance du *Coran* et de l'*Évangile* assez superficielle. Aussi bien, écrivant pour ses coreligionnaires et non pour les infidèles, il n'a pas cru nécessaire d'insister sur ce point. A ses yeux comme aux leurs, la loi de Moïse possède. Jamais il n'en fut, jamais il n'en sera de plus parfaite, parce qu'il ne s'est pas trouvé et qu'il n'existera jamais de prophète comparable à Moïse [4].

67. — Par ailleurs, cette prétention créait à notre docteur des difficultés spéciales. Comment attribuer expressément à Dieu les prescriptions minutieuses, souvent singulières, parfois bien imparfaites, qui caractérisent le code mosaïque? Plus on insiste sur la dignité de son auteur, moins on explique les défauts ou les lacunes de ses dispositions. Maïmonide répond par deux thèses fort intéressantes, celle du progrès de l'humanité et celle de la condescendance divine.

Ayant observé avec quelle sagesse Dieu a construit le corps humain, et comment il a pourvu à son alimentation pour toutes les phases de son développement, il conclut : « Beaucoup de choses ont été réglées d'une manière semblable par le suprême régulateur. En effet... il est impossible de passer subitement d'un extrême à l'autre... En conséquence, la sagesse de Dieu ne jugea pas convenable de nous ordonner le rejet de toutes ces espèces de culte [ou de pratiques rituelles]... Demander alors une pareille chose, c'eût été comme si un prophète de ces temps-ci... venait nous dire : « Votre culte sera une simple méditation, sans aucune pratique. » C'est pourquoi Dieu laissa subsis-

1. *Guide*, p. II, c. xxv, t. II, p. 196 sq.

2. *Guide*, p. II, c. xxix, t. II, p. 224; texte cité plus haut, p. 109, note 5.

3. *Guide*, p. II, c. xl, t. II, p. 307 sq.

4. *Guide*, p. II, c. xxxix, t. II, p. 301 sq. — Sur les prérogatives de Moïse, à l'égard des prophètes de l'Ancien Testament, *ibid.*, c. xxxv, t. II, p. 277 note.

ter ces différentes espèces de culte, mais au lieu... des objets créés et des choses imaginaires... il les a transférées [au culte] de son nom [1]... ». « Cette [condescendance] divine eut pour résultat d'effacer le souvenir du culte idolâtre et de consolider le grand et vrai principe de notre croyance, [le monothéisme] [2]. »

De ces deux idées, progrès et condescendance, ni l'une ni l'autre ne sont neuves. Nous avons rencontré la première, en des termes remarquables, chez saint Irénée (§. 34) et saint Grégoire de Nazianze (§. 55); la seconde chez saint Justin (§. 31), saint Irénée (§. 31), Tertullien (§. 31), Origène (§. 40), le même saint Grégoire (§. 55), les écrivains de l'école d'Antioche (§. 52) et les grands docteurs d'Occident, saint Jérôme (§. 52) et saint Augustin (§. 52). Mais ce qui constitue l'originalité de Maïmonide, c'est d'avoir essayé de préciser en quoi consistait cette condescendance, d'avoir tenté de justifier Moïse et Dieu qui l'inspirait, par les circonstances historiques en vue desquelles ils légiféraient.

« J'ai lu, dit le rabbin, dans une de ses lettres, tout ce qui est relatif à l'idolâtrie et je crois qu'il ne reste aucun livre sur cette matière, traduit en langue arabe, que je n'aie lu et médité. Par ces livres j'ai compris les motifs de tous les préceptes mosaïques qu'on pourrait croire... décrétés de Dieu, sans qu'il soit permis d'en deviner les motifs [3]. »

Ainsi, au lieu d'une loi tombée du ciel et n'ayant pour ainsi dire d'autres considérants que le bon plaisir du Très-Haut, Maïmonide faisait voir une loi adaptée aux nécessités ou convenances du moment, tolérant pour un plus grand bien les imperfections qu'elle ne pouvait empêcher, concédant à un peuple porté à l'idolâtrie quelque chose des rites matériels et formalistes qui le séduisaient chez ses voisins, mais, par une sagesse supérieure, s'appliquant à contredire, dans le détail des rites qu'elle sanctionnait, le principe du polythéisme, ses pratiques immorales et ses superstitions.

Dans la démonstration de sa thèse, notre docteur dépendait forcé-

1. *Guide*, p. III, c. XXXII, t. III, p. 249 sq.

2. *Ibid.*, p. 252. — La traduction de Munk porte, au lieu de « condescendance », « prévoyance ». Un arabisant et un hébraïsant distingués m'ont confirmé que le terme de « condescendance », comme je le pensais, rendait mieux l'original. L'analogie entre ce texte, p. 250, et certaines expressions des Pères grecs, notamment de s. Grégoire de Nazianze, est assez frappante. Mais ce pourrait n'être qu'une rencontre. Voir plus haut, c. II, p. 92 sq.

3. Lettre citée par Munk, *Guide*, préface du t. III, p. VII. — Dans le *Guide*, Maïmonide réfute avec finesse cette opinion, qu'une législation apparaît plus divine, quand ses dispositifs sont moins explicables par les contingences de temps et de lieu; p. II, c. XXXI, t. II, p. 247 sq.

ment de la science de son époque. Son érudition, quelque travail qu'elle lui ai coûté, reste très discutable, mais nul ne pourrait lui en tenir rigueur[1]. L'intérêt capital de sa tentative, c'est l'esprit qui l'anime et l'influence qu'elle exerça[2]. D'une part, nous nous trouvons en présence d'une étude comparative que n'inspire en rien le syncrétisme, c'est-à-dire le désir plus ou moins conscient d'égaler tous les cultes, mais le sens de l'histoire, c'est-à-dire la pensée d'expliquer les rites par leur milieu et par leur temps; elle aboutit à dégager avec plus de netteté ce principe fort grave, que les analogies entre religions peuvent avoir pour cause, non leur *identité,* mais au contraire un motif de *concurrence* et un parti pris d'*opposition*. D'autre part, nous allons voir la thèse de la « condescendance », par l'intermédiaire du *Guide des égarés,* réapparaître à deux époques différentes, une première fois chez les Scolastiques, comme nous l'exposerons incessamment (§. 72), une seconde fois chez les théologiens protestants, comme nous le dirons au chapitre suivant (§. 91[b]).

Art. III. — *ENQUÊTES ET THÉORIES DES THÉOLOGIENS SCOLASTIQUES*

§. 68. Médiocres documents dont on dispose au début du moyen âge. — §. 69. Premiers efforts en vue d'une information plus correcte : Pierre le Vénérable, s. Raymond de Pennafort; Roger Bacon, Raymond Lulle... traduction du Coran (Robert de Rétines); missions d'Ascelin, Simon de Saint-Quentin, Jean du Plan de Carpin, Guillaume Ruysbroeck, Odéric de Pordenone, Ricoldo... voyages de Marco Polo... — §. 70. La méthode des Scolastiques : déductive chez Guillaume d'Auvergne, s. Thomas d'Aquin et la plupart des commentateurs de Pierre Lombard; comparative chez Vincent de Beauvais et Roger Bacon. — §. 71. Thèses principales : dégénérescence, rôle des démons, connaissance de Dieu quasi-innée; discrédit de la thèse du plagiat; — §. 72. thèse de la « condescendance »; — §. 73. vues sur l'évolution de l'humanité, chez Anselme d'Havelberg; — §. 74. théorie de la connaissance religieuse chez s. Thomas : valeur *analogique* des formules dogmatiques opposée à leur valeur *symbolique*.

68. — On peut signaler pour cette époque l'activité littéraire des byzantins Michel Psellos (1018-c. 1079), auteur de divers ouvrages sur les oracles chaldéens, les démons, les superstitions populaires, et Jean Tzetzès (c. 1110-c. 1185), scoliaste érudit des classiques grecs et théoricien de l'allégorie. Leur pensée toutefois paraît complètement étrangère aux graves questions qui préoccupent l'Occident latin.

1. Il énumère lui-même les ouvrages païens qu'il a consultés; *Guide*, p. III, c. XXIX, t. III, p. 231 sq. — Le plus important est le livre d'Ibn Wa'uschiyya, intitulé l'*Agriculture nabatéenne*... Voir Renan, *Mémoire sur l'âge du livre intitulé Agriculture Nabatéenne*, dans *MAI*, 1861, t. XXIV, p. I, p. 139-90 et la note de Munk, résumant les recherches sur le sujet, *l. c.*, p. 231, note 2.

2. Sur l'influence de Maïmonide en général voir L. G. Lévy, *op. cit.*, p. 138 sq.

Afin d'apprécier l'apport de celui-ci à l'étude comparée des religions, essayons de préciser dans quel état il trouvait l'enquête religieuse et dans quelle mesure il l'a enrichie; nous examinerons ensuite quelles spéculations il a opposées aux thèses arabes et juives que nous venons de résumer.

Pour étudier le polythéisme, les écrivains catholiques disposaient d'un fort petit nombre d'ouvrages : la *Source de la connaissance* de saint Jean Damascène, traduite du grec par Burgundio de Pise, peu avant la composition des *Sentences* de Pierre Lombard[1], la *Vie* [*apocryphe*] *des saints Barlaam et Josaphat*[2], les *Étymologies* de saint Isidore de Séville[3], la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Il est vrai qu'ils trouvaient condensés dans ce dernier livre les *Antiquités romaines* de Varron, le *De natura deorum* de Cicéron, le *De superstitione* de Sénèque, les écrits de Porphyre et les principaux monuments de la controverse néo-platonicienne[4].

Le *Guide des égarés* de Maïmonide, bientôt traduit en latin, avait ajouté à cet héritage des renseignements nombreux, sinon sûrs, sur les coutumes des *Sabiens,* c'est-à-dire en somme sur les religions idolâtriques d'Arabie et de Chaldée. Nous allons les voir utilisés immédiatement par Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès et saint Thomas d'Aquin[5].

En ce qui concerne l'Islamisme, on pourrait croire que les croi-

1. Le IVe livre des *Sentences* parut vers 1148. — Le livre de Jean de Damas comprend trois parties : une introduction philosophique, Κεφάλαια φιλοσοφικά, une histoire sommaire de toutes les erreurs, Περὶ αἱρεσέων, une exposition de la foi orthodoxe, Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. La seconde, qui nous intéresse davantage, commence par réduire à quatre prototypes les erreurs d'où sont sorties toutes les hérésies : le *Barbarisme,* le *Scythisme,* l'*Hellénisme,* le *Judaïsme, PG,* t. XCIV, col. 677 sq. Elle n'est guère qu'un résumé du Πανάριον de s. Épiphane et ne devient œuvre personnelle que pour les sectes récentes des mahométans, des iconoclastes et des aposchites; c. ci sq., col. 763 sq. — La famille de Jean Damascène remplissait une charge importante au service des califes et lui-même prit part de manière très active aux querelles iconoclastes.

L'esprit de son travail est indiqué par la division qu'il a adoptée. Il s'en explique dans sa préface à Cosmas, évêque de Majuma; *ibid.*, col. 521 sq. : 1. signaler au préalable ce qu'il y a de bon chez les sages de la Grèce : « τῶν παρ' Ἕλλησι σοφῶν τὰ κάλλιστα παραθήσομαι »; 2. exposer ensuite les doctrines erronées, parce que la connaissance de l'erreur attache plus fortement à la vérité : « ὡς ἂν τὸ ψεῦδος ἐπιγινώσκοντες πλέον τῆς ἀληθείας ἐξώμεθα »; 3. proposer enfin l'enseignement catholique, col. 524. Ce plan répondrait assez aux exigences d'une « théologie comparée ».

2. Attribuée à tort à S. Jean Damascène, elle amalgame à l'*Apologie* d'Aristide des légendes bouddhiques; voir E. Cosquin, *RQH*, 1880, t. XX, p. 579 sq. — Bibliographie dans Krumbacher, *GBL*, p. 889 sq.

3. Voir plus haut c. iii, p. 98, note 2.

4. Voir c. ii, p. 77 sq.

5. Voir à ce sujet la dissertation érudite du rabbin Dr. J. Guttmann, *Der Einfluss der*

sades en avaient assuré une connaissance sérieuse. Il n'en est rien. Les croisés ne semblent avoir rapporté de leurs expéditions que des fables et des accusations grossières. Suffisantes à entretenir la haine, elles étaient de tous points inaptes à donner de la religion musulmane une idée exacte et à permettre une controverse quelque peu scientifique [1].

L'insuccès de l'apostolat chrétien auprès des Sarrasins et l'échec des grandes expéditions militaires, du moins sous le rapport religieux, devaient provoquer d'utiles réflexions : ils firent comprendre la nécessité d'étudier de manière plus sérieuse les dogmes qu'on voulait combattre et d'adopter une autre tactique pour réduire les sectateurs du Prophète. « Il est difficile d'argumenter contre les erreurs de chaque secte, dit saint Thomas... d'abord parce que les assertions sacrilèges de chacun de ces égarés ne nous sont pas assez connues, pour que nous puissions y prendre les arguments qui conviennent à la réfutation de leurs erreurs. Telle est, en effet, la méthode qu'ont suivie les docteurs du passé, pour détruire les erreurs des Gentils, dont ils pouvaient connaître les opinions, parce qu'ils avaient été eux-mêmes païens, ou au moins parce qu'ils avaient vécu au milieu des païens et qu'ils étaient instruits de leurs doctrines, *quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi* [2]. » Ainsi l'idée d'une croisade pacifique, par la science, gagnait-elle peu à peu les esprits.

69. — Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, eut le mérite de s'engager le premier dans cette voie. Au cours d'un voyage en Espagne, en 1141, il fit traduire de l'arabe avec grand soin, par Pierre de Tolède, la *Dispute d'un Sarrasin et d'un chrétien d'Arabie sur la loi des Sarrasins et la foi chrétienne* et par Robert de Rétines le texte même du *Coran* [3]. Muni de ces documents, il écrivit deux traités contre

maimonidisch. Philosophie auf das christliche Abendland, dans l'ouvrage de W. Bacher (cité plus haut, p. 108, n. 1), *Moses ben Maimon*, t. I, p. 135-230; voir plus loin, §. 72, p. 122.

1. Pour les travaux byzantins, syriaques, arméniens et arabes sur l'Islam, voir Palmieri, *DTC*, art. *Coran*, t. III, col. 1837. — Sur les rapports des croisés et les premiers écrits, *ibid.*, col. 1838 sq. — Cf. Krumbacher, *GBL*, p. 49 sq.

2. *Contra Gentes*, l. I, c. II. — Saint Raymond de Peñafort ayant décidé saint Thomas à composer cet ouvrage, on peut avec vraisemblance reconnaître dans le texte cité un écho de sa parole.

3. En envoyant ces écrits à saint Bernard, il lui exposait les raisons de son initiative et les précautions qu'il avait prises pour assurer la fidélité des traductions; voir *Epist.* l. IV, ep. XVII, *PL*, t. CLXXXIX, col. 339 sq.; cf. col. 649 sq. et la préface de son traité *Contra sectam sive haeresim Saracenorum*, n. 15, *ibid.*, col. 671. — Voir aussi la lettre de Robert de Rétines, *ibid.*, col. 657 sq.

les mahométans[1]. VINCENT de Beauvais de son côté tirait de la première de ces traductions nombre de renseignements, qu'il insérait dans son *Speculum historiale*[2] ou *Miroir de l'Histoire*.

Saint RAYMOND de Peñafort faisait mieux encore. Il obtenait, en 1250, que le général des dominicains, JEAN le Teutonique, ordonnât la création d'écoles pour l'enseignement de l'arabe; il en fondait à Tunis et à Murcie[3]. Déjà les couvents de l'ordre en Terre Sainte s'étaient appliqués à l'étude des langues orientales et les succès de leurs religieux dans tout l'Orient autorisaient les plus belles espérances[4].

Vers le même temps, l'arrivée des Mongols en Asie Mineure, les dispositions favorables qu'ils manifestaient envers la foi chrétienne et leur hostilité à l'égard des Arabes faisaient naître la pensée soit d'utiliser leur concours contre les Turcs, soit de préparer les guerres qu'on était exposé à engager contre eux. A toute échéance, des informations sûres devenaient indispensables.

En 1244, le pape INNOCENT IV organisait à cet effet une double mission, l'une confiée aux dominicains ASCELIN et SIMON de Saint-Quentin, l'autre aux franciscains JEAN du Plan de Carpin et BENOIT de Pologne. Ces religieux avaient ordre de rapporter au pontife tous les renseignements désirables sur la religion, les mœurs et l'organisation politique de ces peuples. Les premiers s'arrêtèrent dans le Turkestan; les autres parvinrent jusqu'à Karakorum, au centre de l'Asie[5].

La relation de voyage publiée par SIMON de Saint-Quentin ne nous est plus connue que par les larges extraits qu'en a faits VINCENT de

1. *Summula brevis contra haeres. et sectam Saracenorum*, *PL*, t. CLXXXIX, col. 651 sq.; *Contra sectam sive haeres. Saracen.*, *ibid.*, col. 663 sq. — Voir aussi les *Capitula* de son secrétaire PIERRE de Poitiers, *ibid.*, col. 661 sq.

2. L. XXIII, c. XXXIX-LXVIII, dans *Speculum maius*, in-fol., Venise, 1591, t. IV, fol. 314 sq. — Le titre que nous donnons, d'après VINCENT de Beauvais, à la traduction de PIERRE de Tolède exprime peut-être plutôt le contenu du livre que son titre exact.

3. Il est donc inexact d'attribuer cette fondation à l'époque de son généralat, 1238-40, et à la ville de Barcelone, comme le fait le *Kirchliches Handlexic.*, de M. BUCHBERGER, in-4°, Munich, 1907-12, t. II, col. 1660. — Sur ce point et sur l'activité des missions dominicaines, MORTIER, O.P, *Hist. des maîtres généraux de l'ordre des Fr. Prêcheurs*, in-8°, Paris, 1903, t. I, l. V, c. VI, p. 518 sq. — Parmi les premiers étudiants se trouvait le célèbre Raymond MARTIN.

4. Le prieur de Terre Sainte écrit à GRÉGOIRE IX (1227-1241) : « Chaque couvent a son école spéciale »; MORTIER, *op. cit.*, t. I, l. IV, c. VI, p. 382.

5. Sur cette mission des dominicains et les suivantes, voir MORTIER, *Histoire des maîtres généraux*, t. I, l. IV, c. VI, p. 383 sq.; sur les missions franciscaines, WADDING, *Annales minorum*, in-fol., Lyon, 1625, t. I, p. 640 sq. — Cf. L. BRÉHIER, *L'Église et l'Orient au Moyen Age*, in-12, Paris, Lecoffre, 1907, c. X, p. 268 sq.; bibliographie, p. 249.

Beauvais; celle de Jean du Plan de Carpin éditée sous le titre d'*Historia Mongalorum* lui sert à en compléter les lacunes[1]; elle est exploitée aussi un peu plus tard par Roger Bacon[2].

L'idée d'Innocent IV fut reprise par saint Louis. En 1249, il confiait une mission analogue au dominicain André de Longjumeau, en 1253, à Guillaume Ruysbroek[3]. Ce dernier parvint jusqu'au camp de Batou et passa de là à Karakorum. Il y soutint, dit-il, devant trois secrétaires du Mangou, constitués arbitres du débat, une discussion théologique contre des chrétiens « tuiniens », sorte de manichéens, et contre des sarrasins. Un protocole sévère avait interdit sous peine de mort toute injure personnelle et toute violence. En fin de compte, chaque parti conserva ses convictions[4].

A son retour, Guillaume consigna dans un récit plein d'intérêt, qu'il adressa à Louis IX, les observations qu'il avait faites sur les religions de ces pays[5]. « Je l'ai lu avec soin, dit Bacon, et j'en ai conféré avec l'auteur[6]. »

En 1274, le vénitien Marco Polo, après avoir été dix-sept ans l'homme de confiance de l'empereur de Chine, publiait de son côté le récit de ses pérégrinations à travers l'Orient. Il y relevait « maintes choses merveilleuses » qu'il avait apprises, décrivait entre autres les croyances bouddhiques, les mœurs des bonzes, auxquelles il rend hommage, et l'histoire du Bouddha, qu'il avait entendue à Ceylan. « Pendant quatre siècles de suite, dit Barthélemy Saint-Hilaire, qui en sut davantage? Cette notice, quelque brève qu'elle soit, est comme une révélation[7]. » Le livre eut un succès immense.

Ces divers rapports et le succès obtenu par l'Évangile, surtout

1. *Speculum histor.*, l. XXXI, c. II sq., dans *Specul. maius*, t. IV, fol. 448 sq. — Les expressions très nettes de Vincent ne peuvent laisser de doute sur la publication de cet ouvrage, contestée cependant par quelques auteurs; cf. Daunou, dans *Hist. littér. de la France*, t. XVIII, p. 401. — On le trouvera dans *Recueil de voyages et de mémoires publié par la Soc. de géographie*, in-4°, Paris, 1839, t. IV, p. 603-799, avec notice sur les anciens voyages de Tartarie en général, p. 399-433 et sur celui de J. du Plan de C. en particulier, p. 433-603, par d'Avezac.

2. *Opus maius*, édit. S. Jebb, in-fol., Londres, 1733, p. IV, c. XV, p. 233.

3. Il est aussi nommé G. de Rubrouck, Rubruq ou Rubruquis.

4. « *A wonderful Parliament of Religions*, dit M. Jordan... *the forerunner, though on a much inferior scale, of a great Parliament convened in the West six hundred years later* »; *Comparative religion*, in-8°, Édimbourg, Clark, 1905, p. 134 et note. — C'est bien un peu grossir l'importance du fait.

5. Il est intitulé *De gestis* [al. *De moribus*] *Tartarorum et Itinerarium Orientis*.

6. *Opus maius*, p. IV, c. XV, p. 190 sq.; cf. p. 225, 232, 253.

7. *Le livre de Marco Polo*, dans *Journal des Savants*, 1867, p. 317.

dans les pays tartares, où régnait une plus large tolérance, stimulèrent le zèle des Occidentaux. Les expéditions se multiplièrent en Terre Sainte, en Arménie, en Perse et surtout en Chine. Nous ne pouvons signaler que les plus illustres des pionniers.

Bonagrazia de Persiceto, qui avait amené au concile de Lyon des ambassadeurs tartares, élu en 1279 général des franciscains, organisa aussitôt une mission en Extrême-Orient, dont il confia la direction à Jean de Montecorvino. Celui-ci, par l'Arménie, la Perse et l'Inde, parvint en Chine, y multiplia les conversions, apprit la langue tartare, organisa une modeste école pour les jeunes missionnaires et mourut archevêque de Pékin, en 1330.

Un autre franciscain, le Bienheureux Odéric de Pordenone, de 1304 à 1330, parcourut l'Asie Mineure, le Kurdistan, l'Inde, les îles de la Sonde, les provinces méridionales de la Chine et le Thibet. Il mourut en 1331, au moment où il se disposait à porter au pape Jean XXII la relation de ses étonnantes pérégrinations.

Le dominicain Jourdain Catalan ou Jourdain de Séverac[1], après avoir missionné en Perse, était établi évêque de Colâm, sur la côte de Malabar (1330). Son confrère, Ricoldo de Monte-Croce, évangélisait la Perse et disputait à Bagdad contre les docteurs de l'Islam. Il composait un commentaire sur le *Coran,* divers ouvrages apologétiques contre les juifs, les mahométans, les païens, et consignait dans son *Itinéraire* tout ce qu'il jugeait digne de remarque dans les doctrines et les coutumes de ces pays. Rappelé en 1303 par Benoit XI, il venait déposer dans l'enquête que ce pape avait instituée sur les coutumes des Orientaux[2].

Pendant ce temps, Roger Bacon[3] et le bienheureux Raymond Lulle[4] s'efforçaient de promouvoir la connaissance des langues. Raymond Lulle notamment consacrait dix ans à établir, pour l'étude de l'arabe, le collège de la Trinité de Miramar, approuvé en 1276 par Jean XXII. A partir de 1285, on le voit agir près des cardinaux et des papes, pour les décider à fonder des instituts semblables, combattre à Paris les averroïstes, discuter religion chez les Tartares, en Arménie,

1. Cet auteur a échappé à l'érudition du chanoine U. Chevalier. — Ses *Mirabilia* se trouvent dans *Recueil de voyages et de mémoires publié par la Soc. de géog.*, 1839, t. IV, p. 37-64, avec éclaircissements et notes par Coquebert-Montbret, p. 1-36, 65-8. Ils ne contiennent que peu de choses sur les religions, p. 47 sq., 51 sq., 61 sq.

2. Quétif et Échard, *Script. Praedic.*, t. I, p. 504 sq.; U. Chevalier, *Répertoire,* t. II, col. 3967.

3. *Opus maius*, édit. Bridges, p. 97 sq. — L'ouvrage fut terminé en 1266.

4. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 271.

en Éthiopie, en Afrique, et vraisemblablement obtenir par ses instances le décret du concile de Vienne, décidant en 1311 la création de six écoles de langues orientales.

Grâce à ces voyageurs intrépides et à ces initiatives intelligentes, doctrines et rites des religions de la Perse, de l'Inde, de la Chine et des îles du Pacifique, dès le XIIIe siècle, se faisaient connaître à l'Occident. Évidemment, il serait ridicule d'imaginer que ces multiples relations sur les pays infidèles se trouvaient entre toutes les mains, et inexact de prétendre que chaque docteur les compulsait avec avidité. Un fait, du moins, paraît certain : la révélation de peuplades immenses, étrangères ou peu s'en faut à l'Évangile, coïncidant avec l'apparition des thèses averroïstes sur la valeur toute relative des religions positives, troublait la foi paisible du monde latin. Certains, comme en témoigne Guillaume d'Auvergne[1], en venaient à penser que la forme différente des religions était chose accessoire, et ceux qui ne pouvaient accepter cette thèse se trouvaient dans la nécessité d'étudier avec plus de soin la question du salut des infidèles[2]. Bref, l'élargissement des horizons d'une part, de l'autre le renouvellement de la philosophie religieuse avec le panthéisme de l'école de Chartres, l'éveil de la théologie scolastique depuis Abélard, l'apparition de l'agnosticisme et du symbolisme dans les écoles arabes et juives, posaient en des termes nouveaux et de manière pressante des problèmes presque oubliés depuis la fin du monde antique. Il nous reste à examiner par quelle méthode les théologiens latins les ont abordés et quelles solutions ils leur ont données.

70. — On a reproché à Aristote de ne pas avoir appliqué à l'étude des religions la méthode expérimentale qu'il avait si heureusement employée dans les sciences physiques. En exposant sa pensée[3], nous avons cru devoir surseoir à la discussion de cette question; mais au moment où l'Aristotélisme rentre en scène, il paraît utile de l'examiner brièvement.

Il est vrai, ni Aristote, ni Averroès, ni Thomas d'Aquin, ni les scolastiques n'ont estimé nécessaire d'étudier toutes *les religions*, avant de se prononcer sur *la religion;* mais il est facile de montrer, du seul point de vue logique, que cette étude préalable, licite et utile, n'est point rigoureusement requise.

Dira-t-on qu'il est indispensable, à qui veut découvrir l'explication

1. *De legibus*, c. xxi, dans *Opera*, t. I, p. 57 sq.

2. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, in-8°, Paris, Beauchesne, 1912, c. vi, p. 170 sq.

3. Plus haut, c. i, p. 21, note 2.

scientifique de la nature, d'étudier tous les traités de physique qui ont vu le jour, depuis les mythes cosmogoniques des anciens et des sauvages modernes, y compris les vieux manuels de nos grand'mères, jusqu'aux traités les plus récents? Non certes. Les plus chauds partisans de la science positive seront au contraire unanimes à dire qu'il faut épargner son temps et aller droit aux maîtres du jour. L'examen de *ces diverses physiques* s'imposerait uniquement, si *la physique* n'était autre chose que la science *des théories physiques* ou de *la mentalité des physiciens*.

Tout de même, l'étude préalable des diverses religions n'est indispensable qu'en deux hypothèses seulement, à savoir si l'on estime que la religion n'est qu'un phénomène subjectif, une mentalité, ou si, tout en reconnaissant que la religion comporte d'autres éléments, l'on entend provisoirement borner son étude à ses manifestations phénoménales. Seuls les matérialistes rigides peuvent professer la première thèse, quitte à reconnaître qu'elle est d'ordre philosophique. Par contre, ceux qui admettent l'existence de « Dieu », personnel et parfait, ou qui admettent au moins, au delà de l'expérience, un « Inconnaissable », doivent avouer que la religion est bien autre chose. Ainsi en juge tout homme religieux, qu'il soit fétichiste ou idolâtre, déiste ou théiste. La religion présuppose une réponse au problème de la cause dernière de l'univers (ou du moins des causes dernières ou autres dont dépend la destinée humaine). Dès lors, toute voie qui permet de dépasser le phénomène pour arriver à ce terme est légitime, que l'on parte des faits physiques, des faits psychiques, des faits moraux ou des faits sociaux. Aristote et nombre de scolastiques ont pris pour point de départ les phénomènes physiques, l'argument du premier moteur. C'était leur droit[1].

Voici donc la marche que beaucoup ont jugée préférable. Ils ont démontré à leur manière l'existence de Dieu, précisé ses attributs, puis établi par voie de conséquence la nécessité d'une religion unique, seule appropriée à la nature de l'Être divin. Dès lors, ils ont relégué l'étude des autres religions, parmi les déformations de la religion véritable, aux chapitres de l'idolâtrie et de la superstition. On pourra dire qu'ils ont laissé beaucoup à faire dans l'étude de la phénoménologie religieuse. Du point de vue logique, on n'est pas

1. D'autant (on oublie trop souvent de le remarquer) que si le point de départ, *l'élément matériel* de la preuve, est laissé aux préférences du philosophe, un moment vient où tous les arguments se rencontrent : il faut passer du sensible au suprasensible. Sous ce *rapport formel*, toutes les voies de démonstration viennent se heurter à une difficulté identique. On ne franchit pas cet obstacle sans une option philosophique.

plus autorisé à critiquer leur méthode, qu'on n'est en droit de reprocher aujourd'hui au physicien de faire table rase « des physiques » anciennes, pourvu qu'il interroge les faits avec une méthode impeccable.

Ainsi procède Guillaume d'Auvergne dans ses deux traités *De fide* et *De legibus,* que l'on pourrait intituler plus exactement *De la croyance* et *Des religions*[1]. Ainsi fait saint Thomas d'Aquin dans ses deux ouvrages principaux, *Somme théologique, Somme contre les Gentils,* et après lui ses multiples commentateurs.

Que cette manière de faire n'empêche pas une enquête assez sérieuse sur les diverses formes de religion, on pourra s'en convaincre, en analysant le passage de la *Somme théologique* qui traite de l'idolâtrie[2]. On y verra au vif le procédé de l'auteur. Sans surcharger son étude de références, comme on le ferait à notre époque, il dégage les idées ou types. Cela lui suffit. Mais si l'on prend soin de ramener ses abstractions au concret, de mettre des noms propres sur chaque forme ainsi cataloguée, on comprendra sans peine quelle information appréciable est sous-jacente à la spéculation.

Vincent de Beauvais et Roger Bacon adoptent cependant un ordre différent. Arrivant, dans son *Speculum doctrinale* à la « reine des sciences », le premier écrit : « Tout d'abord, nous insérons dans cet ouvrage ce qui concerne la fausse théologie, afin qu'ayant éliminé ce genre d'erreurs, nous ayons libre accès à la théologie véritable[3] ». Le second énumère six classes de religions : celle des païens ou fétichistes, celle des idolâtres (y compris les bouddhistes), celle des tartares, celle des sarrasins ou musulmans, celle des juifs, et celle des

1. Dans *Opera omnia*, édit. d'Orléans, t. I, p. 1 sq. — Ordonnance analogue dans le traité d'Alain de Lille, *De fide catholica contra haereticos sui temporis, PL,* t. CCX, col. 305 sq. Le 1er livre expose la doctrine catholique; les 2e, 3e et 4e réfutent les vaudois, les juifs et les musulmans. Mais le plan est en somme assez lâche et des problèmes capitaux de la connaissance religieuse ne sont pas abordés.

2. IIa IIae, q. xciv, a. 1; cf. *Contra gentes*, l. III, c. cxx; et plus sommairement, IV *Sent.,* l. III, q. ix, a. 1, qc. 3, sol. 3; a. 2, qc. 7. sol. 2, 2m. — Sur la superstition, IIa IIae, q. xcii, xciii; sur la divination, q. xcv; sur les causes de l'idolâtrie, q. xciv, a. 4... — Cf. Guillaume d'Auvergne, *De legibus*, c. xxiii sq., dans *Opera,* t. I, p. 65 sq.

3. L. XVII, c. iii, dans *Speculum maius,* t. II, fol. 291a. — Suivent des indications sur le polythéisme, empruntées à Varron, par l'intermédiaire de s. Augustin, à Pierre Comestor, à Isidore de Séville, au pseudo-Damascène. Au moment où il écrit ce livre, l'auteur n'a pas encore sous la main les renseignements sur la religion des musulmans et des tartares qu'il consignera avec tant de soin dans son *Speculum historiale,* l. XXIII, c. xxxix sq., *ibid.*, t. IV, fol. 313b sq.; l. XXXI, c. ii sq., *ibid.,* fol. 448a sq. Les « erreurs » qu'il mentionne, *l. c.,* ne sont pas cependant l'objet d'une discussion méthodique : ce sont pour lui doctrines « classées ».

chrétiens; il s'applique ensuite à montrer la supériorité du Christianisme[1].

On peut ramener à ce type l'opuscule de Raymond Lulle, *Liber de gentili et tribus sapientibus,* très remarquable par l'ordre et le ton de la discussion[2].

Logiquement l'une ou l'autre méthode — celle qui va droit à la religion raisonnable, pour étudier ensuite les religions fausses, et celle qui examine d'abord toutes les religions, pour discerner la religion vraie — présuppose la foi en la raison, puisque, à un moment donné, il faut prendre parti, et que ce parti n'est avouable au regard de la logique, que s'il est motivé par des considérations spéculatives plus ou moins explicites[3]. A cet égard, les scolastiques sont presque unanimes : la raison pour eux précède la foi. La pensée de Roger Bacon toutefois semble assez flottante. S'il paraît souvent d'accord avec ses contemporains, il lui arrive aussi d'écrire : « nous ne cherchons pas de raison avant, mais après la foi »; s'il reconnaît chez les philosophes profanes des anticipations multiples de la vérité et se répand en invectives contre ses confrères qui en font fi, il répète avec insistance qu'ils les doivent, comme la Sibylle ses vues prophétiques, à une révélation spéciale; bien plus, il revient sans cesse sur cette idée que ce qu'il y a de bien hors de la religion véritable dérive d'elle par voie d'emprunt[4].

1. *Opus tertium*, c. xli, l, p. 145 sq., 188; cf. *Compend. studii philos.*, c. i, p. 400; *Opus maius*, p. IV, c. xv, édit. Jebb, p. 160 sq.

2. Analyse dans *Histoire littér. de la France*, t. XXIX, p. 90 sq.; cf. *Liber Tartari et Christiani, ibid.*, p. 144 sq.; *Disputatio fidelis et infidelis*, p. 148 sq.; *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni*, p. 152 sq.; *Liber quo poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et magis vera,* p. 327 sq. et ses écrits contre l'Averroïsme, p. 306 sq., 333 sq.

3. Plus tard seulement, on prétendra que ce choix peut être déterminé par des considérations pratiques (*pragmatisme*) ou par des raisons de sentiment (*sentimentalisme*). A l'époque dont nous parlons, ces thèses sont inconnues; voir plus haut, p. 104, note 1. Aussi bien pourrait-on facilement établir que, même dans ces deux hypothèses, une certaine conception du monde et de la vie préside à l'élection.

4. « *Magnum enim solatium fidei nostrae possumus habere, postquam philosophi qui ducti sunt solo motu rationis nobis consentiunt... non quia quaeramus rationem ante fidem sed post fidem, ut duplici confirmatione certificati laudemus Deum de nostra salute, quam indubitanter tenemus* »; *Opus maius*, p. IV, c. xv, p. 160 sq. — « *Eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet patriarchis et prophetis ab initio mundi... nam impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium pervenire per se* — le mot *magnalia* pourrait s'entendre d'une certaine excellence ou suréminence de savoir — *sed oportet quod habeat revelationem, qua probata nihil debet apud nos dubitari de arcanis sapientiae repertis apud auctores. Sed nullum capitulum sapientiale est tanti laboris sicut est certificatio huius rei, eo quod est magnum fundamentum totius comprehensionis humanae* »; *ibid.*, p. II, c. viii,

71. — Quant aux solutions adoptées par les théologiens latins, elles rejoignent en nombre de points, comme on doit s'y attendre, celles de l'époque patristique. Ayant exposé celles-ci au chapitre précédent, il nous suffira de préciser ici les modifications qu'elles ont reçues.

La thèse de la dégénérescence et celle de l'influence du démon dans la diffusion du polythéisme sont reprises, conformément à l'enseignement de la Bible.

On vient de voir celle du plagiat prônée par Roger Bacon et l'on peut regretter pour l'honneur d'un tel génie, qu'il lui ait accordé une telle importance[1]. Elle semble assez dédaignée de ses contemporains.

Ils reproduisent au contraire et parfois approfondissent de manière fort appréciable la thèse de la connaissance spontanée de Dieu. Leurs expressions mal comprises ont même donné lieu à leur prêter, comme aux Pères de l'Église, la doctrine cartésienne des idées innées[2].

72. — La théorie de la condescendance divine, non moins opposée à celle du plagiat, rentre aussi dans le courant scolastique par diverses voies, en dépendance de saint Grégoire de Nazianze chez Anselme d'Havelberg († 1158)[3], en dépendance de saint Jean Chrysostome chez Vincent de Beauvais[4], en dépendance de Maïmonide chez Guillaume d'Auvergne[5], Alexandre de Halès[6] et saint Thomas d'Aquin[7]. Ces trois derniers auteurs notamment[8], profitant des

p. 30 sq. — « *Si una muliercula* [*sibylla*] *potuit haec a Deo recipere, multo fortius et rationabilius est quod viri tam boni et tam sapientes, sicut Pythagoras et Socrates et Plato et Aristoteles... receperunt a Deo speciales illuminationes... forsan magis propter nos christianos, quam propter eorum salutem* »; *Opus tertium*, édit. J.-S. Brewer, Londres, 1859, c. xxiv, p. 79 sq.

1. Outre les textes cités plus haut, p. 121, voir *Metaphisica fratris Rogeri de viciis contractis in studio theologiæ*, édit. R. Steele, in-8°, Londres, s. d., p. 44 sq. — Par un concordisme bien superficiel, il retrouve chez les philosophes la plupart des dogmes chrétiens, Trinité, création etc.; *ibid.*, p. 8 sq.

2. Leurs observations sur la connaissance de Dieu *in communi, in confuso* (c'est-à-dire sous l'aspect général de vérité, bonté, béatitude) sont particulièrement dignes d'attention. — On trouvera de bonnes indications dans *S. Bonaventurae opera omnia*, édition de Quaracchi, t. I, p. 156, scholion.

3. *Dialogi*, l. I, *De uniformitate fidei et multiplicitate vivendi*, c. v sq., *PL*, t. CLXXXVIII, col. 1147 sq.

4. *Specul. historiale*, l. II, c. xii, xxxviii sq., l, dans *Specul. maius*, t. IV, fol. 18ᵇ, 21ᵇ sq., 22ᵇ. — Il se pourrait que Vincent dépendit aussi de Maïmonide.

5. *De legibus*, c. i, dans *Opera*, t. I, p. 25ᵃ; c. ii sq., p. 28 sq.; c. xxv, p. 99ᵃ...

6. *Summa theolog.*, p. III, q. lv, memb. i sq., in-fol., Cologne, 1622, t. III, p. 373 sq.

7. *Summa theolog.*, Iᵃ IIᵃᵉ, q. cii. — « *Quasi huiusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus sacrificia magis Deo quam idolis offerret* »; *ibid.*, a. 3, in corp.

8. Sur leur dépendance à l'égard de Maïmonide (dépendance que des recherches person-

renseignements accumulés par le philosophe juif sur les religions ethniques, s'appliquent à montrer comment, en tolérant certains usages de style païen, Dieu a pris soin de les modifier de telle sorte, qu'ils pussent combattre les dogmes et les superstitions du polythéisme.

L'un des mérites de cette thèse, comme nous l'observions précédemment (§. 67), est de reconnaître que les institutions religieuses (d'origine purement humaine ou pour une part quelconque d'origine divine) peuvent subir l'influence d'éléments contingents, conditionnées qu'elles sont par les temps et les lieux. L'esprit positif de Roger Bacon ne pouvait manquer de percevoir ce rapport. Il a noté l'influence considérable du milieu sur les mœurs et coutumes des peuples; il a même attribué à la négligence de ces considérations la faiblesse de la philosophie chez les Latins. Malheureusement, il a mêlé à des vues si sages des rêveries astrologiques empruntées au livre d'Albumasar, *De magnis coniunctionibus,* prétendu expliquer par l'influx des planètes la diversité des religions, et critiqué avec sa fougue ordinaire « les théologiens et les décrétistes » qui se raillaient de ces spéculations [1].

73. — Avec une prudence toute différente, saint Grégoire de Nazianze (§. 55) avait exploité l'idée de condescendance, pour expliquer le développement religieux de l'humanité. Cette question semble avoir peu préoccupé les scolastiques [2]. Un homme du moins, Anselme d'Havelberg, eut le mérite de ressusciter et de développer dans toute son ampleur la doctrine du grand théologien. Les divergences de rites et de dogmes entre l'Église grecque et l'Église latine, l'apparition d'ordres monastiques aussi différents d'allure que d'habit, semblaient créer au sein même du Christianisme comme une diversité de religions. De là des étonnements et des critiques qui vont aller croissant jusqu'à la Réforme. Anselme en prend occasion pour exposer toute l'économie de la Providence, depuis le patriarche Abel jusqu'à son temps, la tolérance dont elle use, les perfectionnements

nelles nous avaient amené à constater), voir pour plus de détails la dissertation érudite de J. Guttmann, dans W. Bacher, *Moses ben Maimon*, t. I, p. 135-230.

1. *Opus maius*, p. IV, c. iv, p. 83 sq. — « *Locus enim est principium generationis rerum, ut dicit Porphyrius, quia secundum diversitatem locorum est diversitas rerum, et non solum naturalium sed et moralium et scientialium* »; *ibid.*, c. xv, p. 189 sq.; cf. p. 165, 168, 249... — *De viciis contractis in studio theologie*, p. 43 sq. — Mercure est la planète des chrétiens, parce qu'elle atteint son maximum d'énergie dans le signe de la Vierge; il y voit prédite la naissance virginale du Christ, *ibid.*, p. 51; texte reproduit dans Dom Pitra, *Spicileg. Solesmense*, t. V, p. ii, p. 277.

2. Voir cependant sur le progrès religieux quelques brèves explications, dans Guillaume d'Auvergne, *De legibus*, c. i, p. 22ᵃ, 24ᵃ; c. xxviii, p. 99ᵃ; dans S. Thomas, *Sum. theol.*, IIᵃ IIᵃᵒ, q. clxxiv, a. 6, in corp. et ad 2ᵐ.

lents qu'elle introduit, les latitudes qu'elle laisse dans l'unité d'une même foi[1].

74. — Si les théologiens scolastiques en général ont négligé ce problème de l'évolution, il en est un autre sur lequel des nécessités pressantes les ont contraints de concentrer leur effort : celui de la connaissance religieuse, mise en égal péril, leur semblait-il, par les thèses agnostiques d'Averroès et de Maïmonide.

Les termes empruntés au langage courant soit par la Bible, soit par les Conciles, ont-ils, quand on les applique à l'Être divin et aux hommes, une valeur strictement identique, *univoque,* comme parle l'École? Si l'on répond affirmativement, on tombe dans l'*anthropomorphisme.* — N'ont-ils rien de commun? sont-ils *équivoques*? — Si l'on adopte cette solution, on professe l'*agnosticisme :* il faut avouer qu'on ne sait rien au moins des attributs positifs de Dieu. Si on reconnaît aux formules dogmatiques, comme les deux philosophes précédents, une valeur de pure métaphore, on échappe bien à l'ignorance, mais on entre dans l'arbitraire : chaque penseur mettra sous les mots le sens qu'il préfère : c'est le *symbolisme.*

Les scolastiques ont cru sortir de cette impasse par leur théorie de l'*analogie.* A leur avis, les mots usuels, appliqués à Dieu, ne sont ni *univoques,* ni *équivoques,* mais *analogues,* c'est-à-dire qu'ils lui conviennent de manière en partie semblable, en partie différente[2].

1. « *Praemisi,* dit-il dans sa préface, *librum de una forma credendi et multiformitate vivendi a tempore Abel iusti usque ad novissimum electum, multis quorundam Fratrum precibus coactus, qui dicebant multis parvulis necnon et sapientibus* [*haud*] *modicum esse scandalum quod in Ecclesia quae una est, unam fidem tenendo, tot tam diversae religionis novitates passim ubique per successiones temporum emergant multiformiter mundo* »; *Dialogi, PL.,* t. CLXXXVIII, col. 1141. [Bien que d'Achery donne le même texte, *Spicilegium,* in-fol., Paris, 1723, t. I, p. 162, il faut lire, ce semble, *multiformiter vivendo*]. — Voir spécialement l. I, c. v sq., col. 1147 sq.; l. II, c. xxiii, col. 1200 sq., passage cité, sur le mss. encore inédit d'Heilsberg par le Cardinal Hosius, *Opera omnia,* in-fol., Cologne, 1584, t. I, c. xcii, p. 386 sq.

2. Du moins ceux qui traduisent une perfection sans mélange d'imperfection. Ces théologiens discernent en effet des perfections *mixtes* et des perfections *pures.* Les premières (grandeur, grosseur, sensibilité et semblables) supposent la matière et la quantité : elles ne peuvent donc se trouver en Dieu selon la rigueur de leur définition, *formellement,* mais seulement en tant que contenues dans une perfection plus haute, *virtuellement* ou *éminemment.* Les autres (intelligence, sainteté, personnalité et semblables) n'entraînant par elles-mêmes aucune idée de limitation, peuvent se trouver en Lui *formellement.* Nous ne parlons que de ces dernières.

En conséquence, on répartira les formules dogmatiques 1. en *littérales,* désignant des faits sensibles, exprimables au pied de la lettre en langue vulgaire : « le Christ est né, mort, ressuscité... », 2. en *métaphoriques,* traduisant par des images commodes des réalités qu'on sait tout autres : « Dieu se fâche, se repent »; voir plus haut, §. 60, p. 101 sq. 3. en *analogiques,* à entendre comme nous l'expliquons dans le texte.

Pour plus amples détails, voir Chossat, article cité dans la note suivante.

Saint THOMAS d'AQUIN, plus que tous les autres, a pris à tâche d'élucider cette doctrine capitale, en discutant pas à pas les objections de MAÏMONIDE[1].

Il distingue entre l'*essence* des perfections affirmées (intelligence, volonté, puissance, personnalité) et le *mode* selon lequel elles se trouvent en Dieu. Dieu, affirme-t-il par exemple, a vraiment la science, puisque comprendre et savoir, c'est essentiellement connaître ce qui est, tel que c'est, et que la Cause première, principe de toutes choses, ne peut rien ignorer de ce qui procède d'elle de quelque manière que ce soit; mais il ne l'a pas à la manière de l'homme, par voie de raisonnement, par concepts successifs, par actes distincts, parce que l'Absolu possède dans la simplicité d'un acte unique, éternel, ce que l'être fini obtient par à-coups et par efforts répétés. Ainsi chaque mot du langage humain exprimant une perfection pure indique une *direction de pensée* selon laquelle l'homme peut et doit se représenter la nature divine, mais son esprit borné ne peut étreindre parfaitement l'objet de sa visée, ni par conséquent se reposer dans *aucun terme de pensée,* comme s'il pouvait être définitif et parfait[2]; l'homme sait ce qu'il pense et qu'il pense bien, mais il sait aussi qu'il lui reste indéfi-

1. Spécialement, *Quaestiones disputatae, De veritate,* q. II, a. 1, 3, 11; *De potentia,* q. VII, a. 3 sq.; cf. *Contra Gent.,* l. I, c. XXX sq.; *Sum theol.,* p. I, q. XIII.

Cette controverse, renouvelée récemment par un coreligionnaire de MAÏMONIDE, M. BERGSON, se trouve exposée dans un travail très pénétrant de M. CHOSSAT, dans *DAFC,* art. *Agnosticisme,* t. I, col. 28 sq. — Sur les antécédents de la théorie de l'analogie, voir M. DEBAISIEUX, *Analogie et symbolisme,* in-8°, Paris, Beauchesne, 1921, introd., p. 37 sq.

Les autres scolastiques abordent en général cette discussion, soit en théologie, à l'article « des noms divins », soit en métaphysique, à l'article « du concept objectif d'être », ou « de l'univocité de l'être ».

2. Ces dernières formules (direction, terme) ne se trouvent pas telles quelles dans S. THOMAS, mais elles nous semblent exprimer exactement l'aboutissement de ses explications. Nous les avons déjà proposées (dans A. D'ALÈS, *DAFC*, art. *Dogme*, col. 1135; cf. 1132-43).

Une direction de pensée nettement définie suppose un *élément positif* de spéculation (v. g. bonté, sagesse). Cette manière de concevoir s'écarte donc de l'*agnosticisme radical*, pour qui l'on ne sait rien de Dieu. Par ailleurs, en niant tout terme dernier et définitif, elle fait place à un *agnosticisme relatif,* celui que les Pères, les Scolastiques, les Conciles ont maintenu, en affirmant comme un dogme l'*incompréhensibilité* divine (au sens technique du mot *comprehendere :* envelopper de la main ou, par l'esprit, faire le tour d'un intelligible, bref égaler à l'être l'intelligence qu'on en a).

Cette explication s'écarte aussi du *pragmatisme radical*, pour qui le dogme est une recette d'action, invitant à *faire comme si* Dieu était tel que la formule l'exprime (v. g. intelligent et bon); elle maintient en effet que le dogme est d'abord notification de vérité, direction de pensée. Elle admet toutefois un *pragmatisme relatif,* en concédant que l'intelligence de Dieu ainsi acquise n'est correcte, qu'à charge de se considérer comme une tendance à connaître toujours mieux, plutôt que comme une connaissance parfaite — et en professant d'ailleurs que le but de l'enseignement dogmatique n'est pas la spéculation pure, mais l'action, la sainteté.

niment à voir dans cette direction; il comprend que son concept, correct tant qu'il réserve la suréminence de la perfection divine, deviendrait trompeur, s'il l'imaginait adéquat à Dieu. C'est peu, si l'on considère ce que cette connaissance contient encore d'ignorance ; c'est beaucoup, si l'on observe qu'une connaissance *incomplète* et *qui a conscience d'être telle* n'est point *fausse*. Et voici la conséquence immédiate de ces principes : il n'existe plus qu'une seule série de termes pour traduire l'Être divin, comme il n'existe qu'un mot exact pour qualifier un phénomène sensible ou un fait contingent : cet arbre est *vert*, cet individu est *fou*... Dès lors, comme les spéculations d'Averroès et de Maïmonide ouvraient la porte au relativisme, la théorie de l'analogie ramène logiquement l'exclusivisme dogmatique : si les *Credos* de toutes les sectes ne sont que métaphores, on peut les tenir tous pour sensiblement équivalents; s'ils sont susceptibles d'un sens positif, précis, celui-là seul est vrai qui chiffre de la seule manière légitime les réalités transcendantes. Le lecteur comprend aisément l'importance de cette théorie dans l'histoire de la philosophie religieuse. Nous verrons les théologiens catholiques y revenir, pour l'éclairer et l'approfondir, chaque fois que réapparaîtront, au cours des siècles, l'agnosticisme et le symbolisme.

Cette opinion que toutes les religions se valent, certains ont cru la découvrir chez Roger Bacon et chez Nicolas de Cues (1401-1464). Les textes que nous avons cités plus haut suffisent à prouver qu'elle ne répond pas à la pensée du premier; elle n'existe pas davantage chez le second. Pour promouvoir la pacification religieuse, il s'est appliqué à montrer comment, sous la diversité des formules et des rites, se dissimulait la profession d'un grand nombre de vérités communes, à tel point qu'il est possible d'amener les sectes dissidentes, par la logique même de leur foi, à professer la foi chrétienne[1]. C'est là du

1. Voici la conclusion du *Dialogue de pace seu concordantia fidei*, visé par ces auteurs : « *Quibus* [*sapientum omnium libris*] *examinatis, omnem diversitatem in ritibus potius compertum est fuisse, quam in unius Dei cultura, quem ab initio omnes praesupposuisse semper et in omnibus culturis coluisse ex omnibus scripturis in unum collectis reperiebatur, licet simplicitas popularis saepe, per adversam tenebrarum principis potestatem abducta, non adverteret quid ageret. Conclusa igitur in caelo rationis concordia religionum, modo quo praemittitur, et mandatum est per Regem regum, ut sapientes redeant et ad unitatem veri cultus nationes inducant, et quod administratorii spiritus illos ducant et eis assistant, et deinde cum plena omnium potestate in Hierusalem, quasi ad centrum commune, confluant et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firment* », dans *Opera*, 3 in-fol., Bâle, 1565, t. II, p. 879 sq. — Pour mieux juger la mentalité de l'auteur, voir *De amplectenda unitate Ecclesiae, ibid.*, p. 846 sq.; *De concordia catholica*, p. 692 sq.; *Cribratio Alchorani*, p. 879 sq.

« concordisme », favorisé par une exégèse fort peu critique. Ce n'est ni du syncrétisme, ni de l'indifférentisme.

§. 75. Conclusion : importance de cette époque; signes avant-coureurs d'une évolution prochaine.

75. — Ce triple examen de la théologie arabe, juive et chrétienne, que nous arrêtons ici, nous permet de juger le moyen âge.

Jusqu'ici les historiens des études comparatives ne lui ont accordé qu'une attention distraite et dédaigneuse. Lors même qu'ils signalaient les pèlerinages des bouddhistes chinois dans l'Inde, du IVe au VIIe siècle [1], et leur attribuaient pour la compénétration des cultes une importance semblable à celle des expéditions d'Alexandre, ils ont à peine mentionné les grandes missions franciscaines et dominicaines du XIIIe siècle, à travers l'Orient tout entier [2]. L'Averroïsme a échappé à leur regard. Ils n'ont guère témoigné d'intérêt que pour les rares auteurs chez qui ils pensaient reconnaître quelque tendance à mettre les diverses religions sur le même rang, Roger Bacon et Nicolas de Cues [3]. Nous devions signaler cette lacune et tenter de la combler : dans une histoire des études comparatives, toute comparaison des religions doit être mentionnée à sa place et étudiée selon son importance, soit qu'elle aboutisse à affirmer l'équivalence de tous les cultes, soit qu'elle conclue à la transcendance de l'un d'entre eux.

Bien que l'esquisse tracée dans ce chapitre demeure encore trop sommaire, elle aura du moins permis de constater quelle place appréciable l'étude des sectes a tenue dans les préoccupations de cette époque.

La concurrence du Judaïsme, de l'Islamisme et du Christianisme en faisait une nécessité. Les recherches de Maïmonide sur les Sabiens, les enquêtes ordonnées par les papes et poursuivies par les missionnaires sur les cultes des peuplades asiatiques, ont élargi les horizons

1. Fa-Hien (399-414), Soung-Yun (518), Hiuen-Tsiang (629-645), I-Tsing (671-690). — Voir Hardy, *Zur Gesch. der vergleich. Religionsforsch.*, *ARW*, 1901, t. IV, p. 57 sq. — D'après le précédent, J. Réville, *Phases successives*, c. II, p. 66 sq.

2. Brève indication dans J. Réville, *op. cit.*, p. 69 sq. — M. Jordan, *Comparative religion*, p. 134, relate seulement la dispute théologique instituée par le Mangou; voir plus haut, p. 116.

3. Jordan, *op. cit.*, p. 128 sq. — Si Roger Bacon s'est attiré des inimitiés très vives et a été « suspecté d'hérésie », la raison n'en est pas exclusivement (et probablement pas du tout) dans les idées qu'il a émises sur les religions. Hauréau les a mieux vues, *Hist. de la philos. scol.*, in-8°, Paris, 1880, t. II, c. xix, p. 77 sq. — L'emprisonnement que R. Bacon aurait subi est contesté par G. Delorme, *DTC*, t. II, col. 10.

et compliqué le problème. L'essor simultané de la philosophie arabe, juive et catholique lui a donné une acuité extrême.

D'une part, la connaissance des religions s'est largement enrichie; de l'autre, certaines thèses ont été développées et approfondies, notamment celle de la connaissance spontanée de Dieu, celle de la condescendance, et les plus importantes de toutes par leurs conséquences, celles du symbolisme et de l'analogie. L'allégorisme avait trouvé dans le Stoïcisme des défenseurs peu soucieux en somme de justification historique et de métaphysique; le Néo-platonisme lui avait amené des champions d'une singulière pénétration; l'Averroïsme lui procure, au XIIe et au XIIIe siècle, ses défenseurs les plus puissants, et les discussions qu'il fait naître deviennent d'autant plus angoissantes, qu'il prétend interpréter comme de purs symboles, non plus les cosmogonies incohérentes ou les fables immorales des mythologies antiques, mais les formules de la théologie juive et de la théologie chrétienne elles-mêmes. Le dogme catholique rencontre, dans le même temps, en saint Thomas d'Aquin, le théoricien le plus vigoureux de son dogmatisme et de son intransigeance : la thèse de l'analogie, à peine ébauchée jusque-là, lui doit des éclaircissements considérables.

Toutefois, à la fin de cette période, l'unité religieuse n'est nullement établie. Les trois grandes religions monothéistes restent côte à côte. Si la théologie arabe perd de son éclat, l'Averroïsme latin subsiste. La scolastique de son côté appelle une réaction prochaine. Sa tendance à l'abstraction, son dédain de la forme feront bientôt sentir le besoin d'une culture plus complète, en ce sens « plus humaine ». La subtilité de Duns Scot ouvre les voies au scepticisme de l'école nominaliste. Son insistance sur le rôle de la volonté, exagérée par certains auteurs, mais réelle, favorise cette attitude[1]. Bref, on peut discerner déjà les germes d'une évolution prochaine vers un idéal nouveau, l'*humanisme*, et vers une philosophie religieuse différente, le *fidéisme*. L'un et l'autre nous occuperont au chapitre suivant.

1. Contre ces exagérations, voir Minges, O. M., *Isi Duns Scotus Indeterminist?* in-8°, Münster, 1905. — Scot n'admet point la thèse de l'analogie. Il se prononce pour une univocité, qui réserve d'ailleurs la transcendance de Dieu. — Pour comparer sa théorie à celle de S. Thomas, voir Jérôme de Montefortino, O. M., *V. J. D. Scoti Summa theol., juxta ordinem Summae s. Thomae Aquin.*, 6 in-8°, Rome, 1900-03, p. I, q. XIII, t. I, p. 306 sq.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA RENAISSANCE ET LA RÉFORME

76. — L'évolution des études comparatives que nous avons esquissée au chapitre précédent a été déterminée par trois causes principales : l'entrée en scène de l'Aristotélisme, la connaissance croissante des religions de l'Orient, l'essor de la philosophie dans les écoles arabes, juives et latines. Des événements d'une égale importance vont provoquer, du XVIe au XVIIIe siècle, une autre orientation de la pensée religieuse. Ce sont surtout l'exhumation du paganisme, par les soins des érudits, et la transformation, au sein du Protestantisme, des concepts de foi et de piété : les religions oubliées de l'antiquité classique sortent de leur tombe; une religion nouvelle (ainsi pouvons-nous appeler la Réforme, qu'on la regarde ou non comme un retour au pur Évangile) fait son apparition.

Pour comprendre les faits qui vont suivre, essayons de nous représenter l'état de la Chrétienté à l'heure où nous reprenons notre enquête.

Au XVe siècle, la foi catholique règne partout en Occident, dans les couches populaires, dans les écoles, dans les cours princières : ceux même qui se rebellent contre les injonctions de sa morale, ou contre l'autorité de son Pontife suprême, sont des croyants. Comme aux âges passés, elle produit des types éminents de piété et de charité sociale, saint Vincent Ferrier († 1419), saint Bernardin de Sienne († 1444), saint Jean de Capistran († 1456), saint Laurent Giustiniani († 1456), saint Casimir, roi de Pologne († 1483), saint François de Paule († 1507); mais des abus nombreux font tache à côté de ces grandes figures.

La théologie scolastique est devenue plus raisonneuse que sage. Elle cède à l'entraînement du syllogisme, aborde toutes les questions, sans examiner assez si l'Écriture et les spéculations de ses premiers docteurs autorisent ses déductions. Elle paraît tout savoir, lors même qu'il serait prudent, faute de preuves, de réserver ses affirmations. Son latin barbare, comme il arrive à toute science après une longue

spécialisation, s'est surchargé d'une terminologie plus barbare encore : aux yeux des profanes, elle semble un jargon inintelligible, un livre scellé des sept sceaux de l'Apocalypse.

La prédication populaire, farcie d'anecdotes et de légendes, réaliste à l'excès, censure, il est vrai, avec une incroyable audace tous les vices du temps, mais elle est aussi dépourvue de critique et d'élégance littéraire que de bon goût : c'est l'époque du style « macaronique » et des « prêcheurs burlesques ». Les recueils édités sous le titre significatif « *Dormi secure,* Dors sans souci », parce que les sermons qu'ils contiennent « peuvent s'apprendre et se prêcher sans peine », en donnent une triste idée. Ne voit-on pas des orateurs de talent comme Menot tirer la division de leur discours des trois lettres du mot *hoc,* ou ce qui est plus irrévérencieux encore pour l'Écriture et pour le Christ, jouer sur le texte *Formam servi accipiens* et présenter le drame de la Passion sous forme d'une chasse au cerf, *cervi*[1].

Ainsi la spéculation des écoles et l'enseignement de la chaire, soit par le fond, soit par la forme, sont de nature à rebuter des esprits trop peu perspicaces ou trop peu bienveillants pour discerner l'or pur sous la gangue qui le recouvre et les mérites de la doctrine sous les vêtements inconvenants qui la déparent.

La bienveillance est d'ailleurs rendue difficile par le désordre des mœurs cléricales. Les démêlés entre le Sacerdoce et l'Empire, la rivalité des papes et des anti-papes durant le Grand Schisme (1378-1417) ont énervé l'autorité de l'Église. L'ambition et la rapacité des nobles ont introduit dans les palais épiscopaux et dans les abbayes des prélats sans vocation ni scrupule : les intérêts spirituels de leurs subordonnés sont le moindre de leurs soucis. Cédant à leur exemple ou profitant de leur incurie, le bas clergé donne trop fréquemment le scandale d'un concubinage qui cherche à peine à se dissimuler. Dans une lettre désolée, le cardinal Hosius écrira quelque temps plus tard : « Lorsqu'on en vient à la question des mœurs, d'après laquelle [les protestants] prétendent apprécier notre foi, bien que ce soit à tort (puisqu'il faut juger l'homme par sa foi, et non la foi par l'homme), j'avoue ne savoir que répondre. Si dans la réfutation de leurs erreurs

1. M. Menot, *Sermones quadragesimales*... in-12, Paris, 1530. — « *Hoc sentite in vobis quod in Christo Iesu; Phil.,* II, 7... *Per* hoc, *ubi sunt tres litterae, videlicet* h, o, c, *nobis demonstrantur tria quae fuerunt in Christo :* h *humilitatem; unde* o *notat obedientiam,* c *charitatem... Unde ad ostendendam suam humilitatem, non solum oportet sentire quod acceperit formam* servi, *sed naturam* cervi, *mutata* s *in* c »... — Et l'auteur prétend justifier cette pitoyable comparaison du Christ avec le cerf « premièrement par sa merveilleuse conception, secondement par sa précieuse condition, tiercement par son angoisseuse vénation »; fol. CCX sq.

la vérité est pour nous, dans la censure de nos mœurs la vérité est de leur côté. C'est par des faits et non par des paroles qu'il faudrait leur répondre [1] ».

Cette double décadence de la doctrine et de la discipline, sans empêcher encore d'admettre la foi chrétienne, contribuait cependant à détacher les fidèles de l'Église et de ses représentants. Une rénovation profonde était nécessaire.

Telles sont les dispositions des esprits, lorsque se produisent les deux mouvements que nous allons étudier dans ce chapitre : 1° *la Renaissance;* 2° *la Réforme.*

Art. I. — *LA RENAISSANCE*

§. 77. Ses causes prochaines. — Ses trois caractères principaux. — §. 78. Culte de la forme : L. Valla, L. Vivès, P. Ramus... §. 79. Retour à la pensée antique : au Platonisme, interprété par le Néo-platonisme (M. Ficin), à l'Aristotélisme, en réaction contre l'exégèse scolastique (Achillinus, Niphus, Zimara, Pomponazzi); — §. 80. interprétation allégorique de la mythologie classique : Boccace, L. Giraldi — J. Boem. — §. 81. Réhabilitation du paganisme et du théisme : G. Pléthon, M. Ficin, Érasme, Zwingli... §. 82. dépréciation de l'idéal chrétien : L. Valla, Le Pogge, U. de Hutten... §. 83. Équivalence attribuée à toutes les religions : Érasme, Mutianus, B. des Périers, J. Bodin...

77. — Dès le XIIIe siècle, mais surtout dans la seconde moitié du XIVe, des relations assidues avec Byzance avaient réveillé en Italie l'étude des lettres grecques. Bientôt les lettres latines attirèrent aussi l'attention des esprits cultivés. L'exode des savants grecs, après la prise de Constantinople par les Turcs (1453), fournit des maîtres; l'invention de l'imprimerie permit la multiplication des textes : l'Occident s'étonna d'avoir si longtemps négligé de tels chefs-d'œuvre et s'appliqua à réparer son erreur avec une ferveur de néophyte. L'engouement fut général. Princes et papes se disputèrent la gloire de devenir de nouveaux Mécènes. L'antiquité parut renaître de ses cendres, d'où le nom de *Renaissance* donné à cette époque; et comme on estima qu'il n'était point possible d'être homme à moindres frais, on nomma *Humanisme* la culture accomplie qu'assuraient ces études. D'Italie le mouvement gagna au XVe siècle l'Allemagne, au XVIe l'Angleterre et la France.

Nous pourrions distinguer dans ce retour au passé comme trois degrés, encore qu'il soit impossible de leur assigner trois périodes nettement distinctes : le culte de la forme antique, dans la littérature et les arts, la réhabilitation de la pensée antique, enfin la restaura-

1. *Opera omnia*, 2 in-fol., Cologne, 1684, *Epist.* XCIV, p. 238.

tion du théisme universel, que nous avons rencontré au fond du syncrétisme gréco-romain.

78. — En un temps où les langues modernes travaillaient à se constituer, on imagine aisément la séduction que devait exercer le style d'Homère, de Pindare, de Platon, de Virgile et de Cicéron. A côté de pareils modèles, la langue scolastique et le style de la prédication chrétienne faisaient triste figure. Le culte de la forme littéraire fut donc la première étape de la Renaissance. Qui pourrait songer à s'en plaindre? Mais peu à peu certains excès se manifestèrent. Les fidèles étonnés purent voir, par exemple, sous l'œil bienveillant de l'autorité ecclésiastique, des humanistes invités à monter en chaire pour prononcer des discours d'apparat. Bien plus, la pureté et l'élégance de l'expression en vinrent à supplanter le souci de la logique. Des érudits comme l'italien Laurent Valla (1407-1459), l'espagnol Louis Vivès (1492-1540) et le français Pierre de la Ramée (1515-1572) osèrent décrier la logique aristotélicienne et scolastique, rayer la métaphysique du catalogue des sciences et semblèrent parfois réduire la philosophie à la rhétorique, l'art de bien penser à l'art de bien dire. Ainsi l'austère amour de la Vérité qui se désintéresse des mots et de la phrase, quand il est question de choses et de problèmes vitaux, disparaissait ou s'affaiblissait, au moment où les controverses les plus graves allaient le rendre plus nécessaire.

79. — L'antiquité classique avait d'autres mérites que le prestige de son style; ses spéculations sur la théologie et la religion (celles d'Aristote mises à part) avaient été trop négligées par le moyen âge : poète et philosophe, le « divin Platon » était tout désigné pour leur concilier à nouveau les esprits[1].

En 1438, Aurispa et Traversari apportèrent en Italie le premier manuscrit complet de ses œuvres. L'éloquence du byzantin Georgios Gemistos[2] (1355-1464), délégué par Jean III Paléologue aux conciles

1. A. Byzance, dès le XIe s., Michel Psellos (1018-1078) s'était posé en admirateur de Platon, exaltant sa doctrine aux dépens d'Aristote et s'appliquant à montrer son accord avec les dogmes chrétiens, comme il s'évertuait à faire d'Homère, au moyen de l'exégèse allégorisante, un prophète du Christianisme. Citons parmi ses nombreux écrits : Εἰς τὴν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος, Ἐξήγησις εἰς τὰ χαλδαϊκὰ λόγια (voir plus haut, c. II, p. 80, note 2), Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων, Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες... Cf. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*[2], in-8°, Munich, Beck, 1897, p. 433 sq.

2. Il se serait fait appeler Pléthon, pour rapprocher son nom de celui du maître. Son traité *De la différence entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote*, rédigé en grec en 1440, ses *Oracles magiques de Zoroastre*, et son *Abrégé des dogmes de Platon et de Zoroastre* accusent les mêmes tendances et la même absence de sens critique que ceux de M. Psellos; cf. Fabricius-Harles, *Bibl. Graeca*, t. XII, p. 85-102.

de Ferrare et de Florence, éveilla l'enthousiasme des florentins pour ses théories et décida les Médicis à fonder une académie platonicienne, dont Marsile FICIN (1433-1499) fut le membre le plus illustre. Cet érudit édita bientôt PORPHYRE, le pseudo-JAMBLIQUE, HERMÈS TRIMÉGISTE, PROCLUS et composa une *Théologie platonicienne*. Par une erreur critique que nous verrons se prolonger, à part de rares exceptions, jusque chez les platonistes de Cambridge, au XVIIe siècle et jusqu'au XVIIIe, les derniers disciples de PLOTIN passaient à ses yeux pour de fidèles interprètes de PLATON. Les rapprochements entre le Christianisme et le Platonisme en devenaient d'autant plus faciles. Il publia donc une *Concorde de Moïse et de Platon*, et montra « les dogmes chrétiens confirmés par la doctrine de SOCRATE »[1].

D'autres penseurs se posèrent en disciples d'ARISTOTE, mais en attaquant l'interprétation donnée à sa pensée par ALBERT le Grand, saint THOMAS d'AQUIN et les docteurs catholiques du moyen âge. Les uns, avec Alexandre ACHILLINUS († 1518), Augustinus NIPHUS († 1546) et ZIMARA († 1532), s'attachèrent à l'exégèse d'AVERROÈS, que nous avons étudiée plus haut (§. 59 sq.); les autres, avec POMPONAZZI (1462-1525), à celle d'ALEXANDRE d'Aphrodise, non moins inconciliable en plusieurs points avec le dogme catholique[2].

On put donc voir l'admiration pour la philosophie antique détacher peu à peu ces divers groupes (platonisants, averroïstes, et alexandristes) non seulement de la scolastique mais de l'orthodoxie et, parallèlement, un Humanisme nouveau, de plus en plus indépendant, voire même hostile envers l'Église se substituer progressivement à l'Humanisme primitif, dont le cardinal NICOLAS de Cues, Rodolphe AGRICOLA, Jacques WIMPHELING, et plusieurs papes s'étaient faits les ardents zélateurs[3].

80. — Le lecteur peut donc prévoir quel esprit anime les travaux plus spécialement consacrés à la mythologie et aux religions de l'antiquité. La rigueur critique, le sens historique qui s'applique à démêler les traditions, à rechercher leurs fondements, à suivre leurs trans-

1. Dans ses *Opera*, édit. de Bâle, 2 in-fol., 1561, *Theologia Platonica*, t. I, p. 78-425; *Concordia Mosis et Platonis*, p. 866-68; *Confirmatio christianorum per socratica*, p. 868...

2. Les averroïstes padouans renouvellent expressément la doctrine des « deux vérités », signalée plus haut chez leurs prédécesseurs (c. III, p. 105 et note 2); ils sont condamnés de ce chef par le concile de Latran, en 1513; *ES*[13], n. 738 (621).

3. Sur l'ancien Humanisme, voir J. JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, traduct. E. PARIS, 8 in-8°, Paris, Plon, 1887-1911, t. I, Introd., p. 1 sq.; l. I, c. III, p. 49 sq.; sur le nouveau, t. II, l. I, c. I, p. 1 sq.; cf. A. BAUDRILLART, *L'Église cath., la Renaissance, le Protestantisme*[10], in-12, Paris, Bloud, 1908, c. I-IV, p. 1 sq.

formations au cours des siècles, leur manque aussi complètement qu'aux maîtres dont ils s'inspirent. Les auteurs reproduisent et souvent développent au gré de leur fantaisie les interprétations allégoriques stoïciennes et néo-platoniciennes, parfois avec une intention transparente, sinon formellement exprimée, de faire valoir des conceptions injustement méprisées par le moyen âge.

Le premier en date de ces ouvrages est la compilation érudite de Boccace, *De la généalogie des dieux* (1375). Dans sa préface à Hugon, roi de Chypre, il loue ce prince de ne point se contenter sur ce sujet d'explications ridicules, donc invraisemblables. « J'exposerai d'abord, dit-il, ce que j'ai pu apprendre des anciens. Lorsqu'ils seront en défaut ou lorsqu'à mon sens ils ont parlé de manière moins satisfaisante, j'exposerai mon opinion et cela avec grand plaisir, afin qu'il apparaisse à certains ignares, pleins de dégoût pour les poètes qu'ils n'ont nullement compris, que ces auteurs, bien que non-catholiques, ont été cependant doués d'une telle prudence, que rien n'a été avec un art égal entouré des fictions de l'esprit humain, ni orné de manière plus séduisante des charmes du langage. D'où il appert avec évidence que tous ont été imbus au plus haut degré de la sagesse de ce monde, dont manquent le plus souvent leurs irascibles censeurs [1]. »

Pendant un siècle le livre de Boccace demeura sans concurrent.

En 1520, paraissait le recueil de Jean Boem, prêtre de l'ordre teutonique, *Mœurs, lois et coutumes de toutes les nations*. Il est curieux par l'intérêt dont témoigne l'auteur pour toutes les manifestations de la civilisation humaine. En trois livres, il décrit les religions de l'Afrique, de l'Asie et de l'Europe, exposant à sa place géographique la religion chrétienne, comme les autres. Une épître finale d'Andréas

1. Περὶ γενεαλογίας *deorum libri XV*, cum annot. Jac. Micelli, in-4°, Bâle, 1532, folio 2. — Sur ce livre, voir O. Gruppe, *Geschichte der klass. Mythologie*, p. 22-6.

L'influence du courant platonisant et allégoriste, avec quelque mélange d'évhémérisme, se fait sentir dans les ouvrages plus généraux de Cristoforo Landino, membre de l'Académie florentine (*Disputationum Camaldulensium libri IV*, Florence, 1480) et de L. C. Ricchieri ou Rhodiginus, du nom de sa ville natale, Rovigo (*Antiquarum lectionum libri XVI*, in-fol., Venise, Alde, 1516; édition complète, en 30 livres, in-fol., Bâle, 1550, 1566 etc.).

Sur la bibliothèque théologico-mythologique de cette époque, voir O. Gruppe, *op. cit.*, p. 31. — Aux textes de Paléphate, Cicéron, Héraclite, Cornutus, du pseudo-Apollodore, des mythographes Hygin, Fulgentius etc., le dominicain Giovanni Nanni (Annius Viterbiensis), maître du Sacré Palais en 1499, ajoute des textes apocryphes de Bérose, Manéthon, Mégasthènes etc. (*Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium*, in-fol., Rome, 1498; nombreuses édit.) et développe une explication évhéméristе, avec rapprochements outrés entre la mythologie et les traditions bibliques. — O. Gruppe, *op. cit.*, p. 29 sq., veut qu'il ait lui-même forgé ces textes. Ce n'est pas l'opinion commune.

Paleosphyra, en précise l'inspiration : « si celui qui étudie l'humanité, dit-il, ignore ce qu'on rapporte de l'homme, il donnera dans des erreurs plus graves que le physicien qui méconnaît la nature ou condition de la matière... »[1]. Les éditeurs s'appliquèrent à compléter l'enquête, ajoutant qui les opuscules de Damien de Goes sur l'Éthiopie et sur la Laponie, qui un quatrième livre sur les peuples d'Amérique, rédigé par Gieronimo Giglio, pour la traduction italienne, en 1564. Cet ensemble ne constitue pas encore une histoire *comparée* des religions ou des civilisations, mais c'est la première ébauche d'une histoire *parallèle*[2].

L'*Officine* de Jean Tixier de Ravisi (Ravisius Textor) ressemble à une boutique de brocanteur, avec un peu plus d'ordre qu'il ne s'en trouve d'ordinaire en ces sortes de musées ; les renseignements y sont classés par catégories : dieux, héros, sacrifices, bois sacrés etc. Les éditeurs suivants ajoutèrent à ces antiquailles, en pillant les traités plus récents[3].

Plus méritoires les livres de G. Pictorius[4] et surtout celui de Lilio Giraldi[5]. Le premier se rattache à l'allégorisme ; le second collige les opinions sur les religions et les dieux de toutes les nations ; évhémérisme, fétichisme, allégorisme, selon l'occasion, lui suggèrent des solutions.

1. *Omnium gentium mores, leges et ritus...* a J. Boemo Aubano Teutonico. Nombreuses éditions. Dans celle de Lyon, pet. in-8°, 1539, p. 303 ; cf. préface de J. Boem, p. 12 sq. — Dans l'épître liminaire à Sigismond Grimm, J. Boem signale que cet érudit a édité l'année précédente deux œuvres similaires, mais de portée plus restreinte, celle de Matthieu de Miechow, sur les peuples du septentrion (sans doute le *Tractatus de duobus Sarmatiis,* in-4°, Cracovie, 1517) et celle d'un Ludovicus de Bononia, sur « les peuples méridionaux », que je n'ai pu identifier.

2. Le livre se termine par ces mots : « *Sic statuit Deus ut homines varii quoque ingenii et multiformis animi ac industriae... nascerentur, atque ut unusquisque sua contentaretur sorte* » ; p. 301. — Je croirais forcer la pensée, en y voyant l'expression de l'indifférentisme en matière de religion.

J'ai connu par O. Gruppe (*Gesch. der klass. Mythologie,* p. 38), trop tard pour pouvoir les étudier, deux livres d'Alessandro Sardi, qui pourraient présenter quelque intérêt : *De moribus ac ritibus gentium,* in-16, Venise, 1557 ; *Antiquorum numinum et heroum origines,* in-4°, Rome ; édité seulement en 1775.

3. La première édition serait de 1522. — J'ai sous la main celle de Bâle, 1538, et l'édition plus développée : *Theatrum poeticum atque historicum sive Officina* post C. Lycosthenis vigilias... correcta... aucta ex N. Comitis *Mythologiae* libris aliquot et G. Linocerii *Musarum* libello, cum *Syntagmate de Musis* L. G. Giraldi... pet. in-8°, Bâle, 1600.

4. *Theologia mythologica,* in-8°, Frib.-en-Br., 1532 (diverses édit.) ; *Apotheoseos* l. III... *Deorum nomina, imagines et earundem complectentes allegorias,* in-8°, Bâle, 1558 ; *Physicarum quaestionum centuriae tres... Quis verus Deus, Unde gentiles dij,* in-8°, *ibid.,* 1568.

5. *De deis gentium varia et multiplex historia,* fol., Bâle, Oporinus, 1548 ; Lyon, 1565 ; reproduit dans *Opera omnia,* fol., Bâle, 1580 ; Lyon, 1696. Voir notamment *Syntagma I.*

Pour Vincenzo CARTARI[1], la mythologie ne semble guère qu'un prétexte à publier de bien pauvres gravures.

Ces ouvrages, à en juger par le nombre des éditions et des traductions, ont eu presque tous un succès considérable, mais ils ne méritent pas une analyse plus détaillée. Par leur exégèse allégorique, ils ont pu contribuer à accréditer cette idée que les traditions de tous les peuples renferment des doctrines élevées, comparables à plus d'un égard à celles du Christianisme, et préparer par là l'indifférentisme religieux et le théisme que nous allons bientôt examiner. Mais les écrits de PLATON et ceux des Néo-platoniciens, interprétés par les philosophes, eussent suffi à la suggérer. Ils la faisaient même plus séduisante, en débarrassant leurs thèses du fatras des vieilles mythologies. Pour ce motif, l'activité littéraire de Marsile FICIN et de ses collègues en Humanisme a plus d'importance que celle des mythologues et des hiérologues de profession.

81. — Dès le milieu du XVe siècle, Gemistos PLÉTHON, que nous avons déjà nommé, « faisait dans ses Νόμοι l'apologie d'un théisme universel, avec le Platonisme pour évangile »[2].

Marsile FICIN marchait sur ses traces. La biographie de PLATON, qu'il plaçait en tête de la traduction du philosophe, ressemble à une « vie de saint ». Qu'on lise les seuls titres des paragraphes : « Charité, magnanimité, sainteté de PLATON — son mépris des choses humaines, son amour des choses divines — sa piété... ». — « Que les chiens infernaux, concluait-il, se taisent donc près des citoyens des cieux. Qu'ils accompagnent Cerbère de leurs aboiements près des citoyens des enfers. Vénérons pour nous la vie et la sagesse de PLATON, qu'approuve le jugement des sages. Avec APULÉE de Madaure proclamons-le en toute liberté : pour nous, famille de PLATON, nous ne connaissons rien d'autre, qu'une fête pleine d'allégresse, céleste et divine. *Nos, Platonica familia, nihil nouimus, nisi festum laetum, caeleste, supernum*[3]. »

1. *Le imagini con la spositione de i Dei*, in-4°, Venise, 1556; multiples éditions.

2. De WULF, *Hist. de la philos. médiévale*[2], p. 498; cf. FABRICIUS-HARLES, *Bibl. Graeca*, t. XII, p. 96-100.

3. *Omnia divini Platonis opera tralatione M. Ficini*, in-fol., Lyon, 1548, p. 5 sq. — Dans son *De christiana religione* (ébauche d'une apologétique dégagée de la forme scolastique et traité fort curieux par l'érudition empruntée à l'Humanisme, par la largeur d'esprit qui lui fait reconnaître les mérites des divers cultes et par le détail des raisons invoquées), il écrit ces lignes dont la logique est loin d'être ferme : « *Divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis* permittat *variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari. Forsitan vero varietas huiusmodi*, ordinante Deo, *decorem quemdam parit*

« En toutes choses sans doute, dit un interlocuteur, dans les *Colloques* d'Érasme, le premier rang est dû à l'autorité des Saintes Lettres. Pourtant je rencontre parfois certaines choses dites par des anciens ou écrites par des païens, des poètes même, si chastes, si saintes, si divines, que quelque bonne divinité, je n'en puis douter, a dû mouvoir leur cœur, quand ils écrivaient. Peut-être l'esprit du Christ a-t-il une effusion plus large que nous ne le pensons et beaucoup vivent-ils dans la société des saints qui ne se trouvent pas dans notre catalogue... Je ne puis lire les livres de Cicéron, *De la vaillance, De l'amitié, Des devoirs*, des *Tusculanes*, que de temps à autre je ne baise l'ouvrage et que je ne vénère cette poitrine sainte, inspirée par le ciel. Au contraire, quand je lis tels de nos modernes qui dogmatisent sur la république, l'économie ou l'éthique, Dieu immortel! qu'ils sont froids en comparaison! Comme ils semblent ne pas penser ce qu'ils écrivent. Aussi préférerais-je voir périr Scot tout entier, avec quelques-uns de ses pareils, que les livres du seul Cicéron ou de Plutarque...[1] » — « J'ai peine à me retenir de dire, assure un autre, *Sancte Socrates, ora pro nobis!* » — « Pour moi, répond un troisième, souvent je ne me défends nullement d'augurer favorablement [du salut] de l'âme sainte de Virgile et d'Homère[2]. »

Zwingli, qui fut en même temps qu'un des chefs de la Réforme une des gloires de l'Humanisme, s'exprimait en termes analogues. « O roi très chrétien, disait-il à François Ier, si dans ta carrière tu suis les traces des David, des Ézéchias, des Josias... tu verras un jour Dieu lui-même... Là tu dois espérer de voir... Adam, Abel, Énoch... Pierre et Paul... Hercule, Thésée, Socrate, Aristide, Antigone, Numa, Camille, les Catons, les Scipions... Que dirai-je de plus? Depuis la création jusqu'à la fin du monde, il n'a pas existé et il n'existera pas de cœur droit, d'âme noble et pure, qui ne jouisse du bonheur de se réunir à notre Père céleste[3]. »

in universo mirabilem... Rex Alexander, quot gentibus imperabat, tot modis... honorabatur. Totum quidem id quod in eius agebatur gloriam quodam modo commendabat; aliud tamen alio habebat acceptius. Item quasi de mundi Rege est arbitrandum... Cum vero nullum humanum cultum eius gratia susceptum sicut voluntariam impietatem penitus reprobet, quem[dam] tamen maxime omnium imo solum approbat [*nimirum Christianum*] »; *op. cit.*, c. iv, dans *Opera*, in-fol., Bâle, 1561, t. I, p. 4. — C'est nous qui soulignons. — Le disciple de M. Ficin, le célèbre Giovanno Pico, comte de la Mirandole (1463-1494), publia un traité apologétique analogue, *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae*, in-fol., Mirandulae, 1520.

1. *Des. Erasmi Roterod. Colloquia*, in-8°, Leyde, 1655, *Convivium religiosum*, p. 136.

2. *Ibid.*, p. 140.

3. Dans sa *Christianae fidei brevis et clara expositio*, éditée après sa mort (1536) par

Que Platon, Cicéron, Horace et Virgile soient ou non dans les cieux, c'est un mystère que ne peut percer aucune intelligence humaine. Le dogme le plus intolérant à cet égard, la doctrine romaine « hors de l'Église point de salut » ne permet pas de trancher les cas individuels, car il réserve le secret des consciences. Aux termes de cet enseignement, toute âme fidèle aux avances de Dieu reçoit d'une manière ou d'une autre les vérités nécessaires au salut; avant comme après le Christ, elle peut appartenir à l'âme de l'Église, sans être unie visiblement à son corps. Du moins les textes de M. Ficin, d'Érasme et de Zwingli permettent-ils de voir à quel point s'est accomplie la réhabilitation de la piété antique et où elle tend. C'est dans ce but unique qu'on les transcrit ici.

82. — L'indulgence des humanistes pour l'antiquité ne saurait toutefois s'expliquer par cette seule raison, que des âmes d'élite ont découvert dans le paganisme une mentalité très proche de l'Évangile. La Renaissance exalte fréquemment chez les classiques une attitude et des doctrines nettement réprouvées par le sens moral : à l'école de la Grèce et de Rome, la pensée chrétienne est déchue de son idéal; elle s'est laissé pénétrer par l'esprit païen.

Cet esprit était fait d'indépendance. Sans être lié par aucune orthodoxie, le penseur antique critiquait tous les systèmes, construisait à neuf sa philosophie de la vie et se réservait le droit de railler toutes les opinions sans se rallier à aucune. L'Humanisme a été séduit par cette liberté sans frein; il a secoué le joug de l'orthodoxie avec d'autant plus d'impatience, que la Scolastique, chez nombre de docteurs, prétendait trop savoir, chez d'autres énervait les convictions par des discussions trop subtiles.

L'idéal antique, c'était la gloire humaine, les triomphes que procurent les exercices du corps, les lettres, le succès des armes. Enorgueillis par la protection des princes et le rang hors pair que leur assuraient le talent et le savoir, les humanistes ont partagé cette passion exclusive.

L'idéal antique, c'était la nature divinisée, la joie de vivre, la libre expansion de toutes les activités. *Sequere naturam!* A côté de philosophes, comme les stoïciens, qui donnaient de cette formule une traduction plus austère, les poètes la concevaient d'une manière plus large, glorifiant jusqu'aux instincts les plus bas. L'Humaniste s'est senti gêné par le dogme chrétien qui déclare la nature, non point mauvaise, mais inclinée sans cesse au mal par le poids de la chair,

Bullinger. — Cité par G. A. Hoff, dans *ESR*, t. XII, p. 546. — Voir son jugement sur les classiques, *ibid.*, p. 526 sq.

obligée de lutter pour s'affranchir et de se *mortifier* pour arriver à *vivre* de la vie qui lui convient. Il est revenu au paganisme. « En la reigle [des religieux de Theleme], écrit RABELAIS, n'estoit que ceste clause : " Fay ce que vouldras ", parce que gents liberes, bien nays, bien instruicts, conversants en compaignies honnestes, ont par nature ung instinct et aguillon qui tousjours les poulse à faict vertueux et retire de vice[1]. »

Si l'expérience quotidienne n'était là pour montrer aux plus aveugles ce que peut la nature débridée, l'Humanisme suffirait à ouvrir les yeux, et la leçon serait d'autant plus probante, qu'elle porte sur des sujets « libres, bien nés, bien instruits », au plus haut degré de la culture « humaine ». Les grivoiseries de RABELAIS sont facéties innocentes, près de la luxure qui s'étale dans les écrits des italiens Laurent VALLA, BECCADELLI, de POGGE, des allemands Jacques LOCHER, Ulrich de HUTTEN et de bien d'autres. La réhabilitation de la pensée antique, chez nombre de lettrés, est venue aboutir à la réhabilitation de la chair.

En se gardant d'attribuer à tous de pareils écarts, on peut comprendre cependant à quel point de telles aspirations détachaient de la foi chrétienne et combien les esprits, au milieu de cette atmosphère païenne, se trouvaient peu disposés à goûter ce que les anciens apologistes appelaient la « supériorité » du Christianisme et les modernes sa « transcendance ».

L'opposition de plus en plus vive se traduit, de manière générale, par des satires acerbes contre la Scolastique, contre le clergé et surtout contre les moines. *L'Éloge de la folie* d'ÉRASME (1509)[2], son *Manuel du soldat chrétien*, ses *Colloques*, les *Facéties* d'Henri BEBEL, les écrits de REUCHLIN, notamment ses pamphlets virulents contre ses adversaires, les *Épîtres des hommes obscurs*[3] (1515-1517), composées en grande partie par Crotus RABIANUS et Ulrich de HUTTEN, le *Pantagruel* (1532) et le *Gargantua* (c. 1535) de RABELAIS, le *Cymbalum mundi* ou *Tocsin du monde* (1538) de Bonaventure des PÉRIERS, en sont les monuments principaux, si l'on met à part les œuvres des Réformateurs proprement dits. Il est aisé de voir que ces publications, au delà d'abus trop réels, visent l'orthodoxie elle-même, l'autorité dogmatique, l'ascèse et la morale de l'Église.

1. *Gargantua*, l. I, c. LVII; dans *Œuvres*, 3 in-8°, Paris, an VI, t. I, p. 245.

2. *Moriae encomium, id est stultitiae laus*. La première édition est de 1509. Sept éditions se succédèrent en quelques mois. Sur cet ouvrage et les suivants voir spécialement J. JANSSEN, *op. laud.*, t. II, l. I, c. I et II, p. 15 sq.

3. JANSSEN, *op. laud.*, t. II, l. I, c. II, p. 57 sq.

83. — Chez plusieurs humanistes enfin, les nouvelles tendances s'expriment par des propos qui intéressent au plus haut point nos recherches. En des formules enveloppées et fuyantes, plutôt qu'en termes exprès, on y voit insinuée cette doctrine, à laquelle avait abouti le paganisme, que toutes les religions se valent, que sous leurs formes diverses, selon les temps et les lieux, se dissimule une religion commune, suffisante au salut. Est-ce flagornerie espiègle pour l'esprit du siècle, hardiesse frondeuse, plutôt que conviction profonde? On peut le croire pour tels d'entre eux; mais de toute manière ces assertions méritent l'attention.

Nous avons signalé celles de Gémistos Pléthon, dès le XVe siècle.

Érasme écrivait : « Si l'on veut atteindre cette paix, cette concorde qui sont l'idéal de notre religion, il faut autant que possible peu parler des définitions du dogme et permettre à chacun, sur beaucoup de points un jugement libre et personnel[1] ». Il avouait qu'il employait, par politesse autant que par horreur de la dispute, un langage obscur et poétique, et laissait entendre que la foule ignorante ne peut être maintenue dans le devoir, si dans l'occasion on ne l'abuse par quelque pieux mensonge[2].

Il conseille une interprétation allégorique de la Bible et déclare plus profitable de lire les fables du paganisme, en les interprétant, que de se nourrir de récits de l'Écriture, en restant attaché à la lettre[3]. S'il tient malgré tout les Livres Saints pour inspirés, il insinue que les écrits païens le sont aussi, et que leurs auteurs ont trouvé place dans les cieux[4].

Conrad Mudt, chanoine de Gotha, plus connu sous le nom de Mutianus, qui exerça sur l'orientation de l'Université d'Erfurt une influence décisive, s'exprimait dans ses lettres intimes avec plus de

1. Cité par J. Janssen, *op. laud.*, t. II, l. I, c. I, p. 12.

2. « *Quaedam inter se fatentur theologi, quae vulgo non expediat efferri... Non hic adducam, quod Plato perspexisse videtur, multitudinem promiscuam et imperitam non posse contineri in officio, nisi nonnunquam fuco doloque bono fallatur* »; cité par Janssen, *op. laud.*, t. II, p. 13, renvoyant pour les textes analogues à Stichart, *Erasmus von Rot.*, Leipzig, 1870, p. 295-301.

3. « *Ex interpretibus divinae Scripturae eos potissimum delige qui a littera quam maxime recedunt. Cuiusmodi sunt imprimis post Paulum Origenes, Ambrosius, Augustinus* »; *Enchiridion militis christiani*, dans *Erasmi Rot. Lucubrationes*, in-4°, Strasbourg, [1515], p. 13. — « *Immo fortasse plusculo fructu legetur fabula poetica cum allegoria, quam narratio sacrorum librorum, si consistas in cortice* »; *Enchirid.*, canon v, *ibid.*, p. 51.

4. Texte cité plus haut, p. 137. — Pour plus de détails, J. Janssen, *op. laud.*, t. II, p. 19. « Les humanistes italiens, dit-il, avaient depuis longtemps imaginé un paradis païen, où les héros de l'histoire et des lettres éclipsaient les saints du Christianisme », *ibid.*, note 1.

netteté. « Permets-moi de t'offrir ici le secours de mes propres réflexions. La religion du Christ n'a pas commencé avec l'Incarnation, car elle était avant tous les siècles, comme la première naissance du Verbe. Qu'est-ce après tout que le Christ... sinon, comme le dit saint Paul, la sagesse du Père? Or cette sagesse n'a pas été exclusivement dévolue aux Juifs... Elle a brillé chez les Grecs, les Italiens et les Germains, bien qu'ils eussent des usages religieux fort différents de ceux des Juifs[1]. »

Dans une autre lettre, parlant de la fête de Pâques : « Notre Rédempteur, dit-il, c'est l'agneau et le pasteur. Mais que faut-il entendre par le Rédempteur? La justice, la paix, l'allégresse! Voilà le Christ qui est descendu du ciel! Le royaume du Christ n'est pas nourriture et breuvage... Le véritable Christ est esprit et intelligence; il ne saurait être vu de nos yeux, ni touché de nos mains[2] ».

« Il n'y a qu'un dieu, explique-t-il à un de ses amis, il n'y a qu'une déesse; mais comme il est beaucoup d'êtres divins, il y a multiplicité de dénominations, Jupiter, Sol, Apollon, Moïse, Jésus, Luna, Cérès, Proserpine, Tellus, Marie. Cependant, garde-toi bien de répandre ces choses; nous devons les envelopper dans le silence, comme les mystères des déesses d'Éleusis. En matière religieuse, il faut toujours se servir de l'allégorie et du voile des énigmes. Pour toi, assuré de la faveur de Jupiter, c'est-à-dire du meilleur et du plus grand des dieux, méprise dans le secret les dieux inférieurs. Quand je dis Jupiter, j'entends le Christ et le vrai Dieu. Mais assez parlé de ces sujets relevés[3]. »

A prendre ce texte en lui-même, on pourrait être tenté de lui donner une interprétation bénigne. Replacé dans son contexte authentique, la vie de l'auteur, avec son persiflage habituel de toutes les institutions ecclésiastiques et son obscénité notoire, il prend un tout autre sens.

En France, Bonaventure des Périers, dans son *Tocsin du monde*, avec des réticences calculées et des habiletés destinées à prévenir les censures de la Sorbonne et les arrêts du roi, expliquait aussi que

1. Janssen, *op. laud.*, p. 28. Lettre à Spalatin.

2. *Ibid.*

3. « *Est unus deus et una dea. Sed sunt multa uti numina ita et nomina : Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Sed haec cave enunties. Sunt enim occultanda silentio tanquam Eleusinarum dearum mysteria. Utendum est fabulis atque enigmatum integumentis in re sacra. Tu, Iove, hoc est optimo maximo deo propitio, contemne tacitus deos minutos. Quum Iovem nomino, Christum intellige et verum Deum. Satis de his nimium assurgentibus* »; cité par Janssen, *ibid.*, p. 29.

la foi consiste à affirmer ce qu'on ne sait pas, que les théologiens de toutes sectes se disputent pour des grains de sable, à savoir qui en a plus, qui en a moins, bref que les dogmes de toutes les églises ne sont qu'imposture et charlatanisme. RABELAIS parlait de même, en ajoutant quelques vives sorties contre les réformateurs de Genève, d'où résultait pour lui un double avantage : dépister ses ennemis et satisfaire ses rancunes personnelles. Jean BODIN parlait plus franc, dans un dialogue fictif entre sept savants de sentiments différents. Mais l'ouvrage est resté manuscrit jusqu'à nos jours. La religion véritable et de toutes la plus ancienne, disait-il, a été gravée avec la raison dans l'esprit de l'homme. Celui donc qui observe le culte pur de la divinité et les lois de la nature, à n'en pas douter, jouira éternellement de la félicité qui récompense aujourd'hui le juste Abel. Les interlocuteurs se séparent convaincus par cette doctrine. « Dans une concorde admirable, ils s'appliquent à la piété et à la pratique de la vertu, mais jamais par la suite ils ne discutent sur les religions, bien que chacun professe la sienne dans l'intégrité de vie la plus parfaite[1]. »

Parce qu'il en appelle à la religion d'Abel, de Seth et d'Abraham, certains critiques ont estimé que BODIN était passé au Judaïsme. C'est mal comprendre sa pensée. Il est assez sûr qu'il mourut protestant et la religion qu'il professe en ce livre n'est autre que le rationalisme ou le théisme. On voit par quelles attaches profondes sa thèse se rattache aux idées du temps. Les controverses protestantes, au milieu desquelles il écrit, ont pu augmenter sa lassitude à l'égard des rivalités confessionnelles; en fait, il a seulement exprimé plus crûment ce que pensaient nombre de ses contemporains, sans peut-être se l'avouer à eux-mêmes et sans voir qu'ils avaient cessé d'appartenir à l'Église.

La lutte tragique qui depuis quelques années déjà secouait l'Allemagne et la France forcera les consciences à s'examiner de manière plus précise. D'aucuns se ressaisiront, au moment de rompre avec Rome, comme ÉRASME et Thomas MORE; d'autres, croyant trouver

1. « *Quae cum ita sint,* conclut-il, *nonne praestat simplicissimam illam et antiquissimam eandemque verissimam naturae religionem, a qua discedendum non erat, amplexari, illam inquam religionem uniuscuiusque mentibus ab immortali Deo insitam, in qua Abel, Henochus, Sethus, Jobus, Abrahamus et Deo carissimi heroes vixerunt, quam inter tot ac tam varias opiniones incertum quemque vagari nec habere certam animi sedem qua acquiescas* » ; dans *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis*, édit. L. NOACK, in-8°, Schwerin, 1857, p. 351. « *Deinceps mirabili concordia pietatem ac vitae integritatem... coluerunt, sed nullam postea de religionibus disputationem habuerunt, tametsi suam quisque religionem summa vitae sanctitate tueretur* » ; *ibid.*, p. 358.

dans le retour au « pur Évangile », prêché par LUTHER et CALVIN, la guérison des maux qu'ils déplorent et la liberté de penser qu'ils ambitionnent, se sépareront de l'Église. Quoi que l'on pense de son œuvre, la Réforme aura du moins contribué à faire cesser bien des équivoques.

Elle a fait plus. Son influence sur l'étude comparée des religions, pour être assez différente de celle que souvent on lui prête, a été considérable. Nous essayerons, dans les pages qui vont suivre, de la mettre dans son vrai jour, en apportant aux opinions courantes les rectifications nécessaires.

Art. II. — *LA RÉFORME*

§. 84. Le libre examen chez Luther et chez Calvin. — §. 85. Appuyé sur une expérience subjective, non sur une critique rationnelle, il inaugure une nouvelle forme de religion. — §. 86. Restrictions apportées à son usage dans les premiers temps; son influence croissante sur quatre terrains principaux. — §. 87. Étude préalable des travaux qui continuent plutôt le mouvement de l'Humanisme : sommes de mythologie comparée (N. Conti, Fr. Bacon, P. Gautruche, F. Pomey); théologie comparée du paganisme et du Christianisme (A. Steuco, G. Wicel, Fr. Patrizi, R. Breganius, M. Pansa, L. Galantes, R. Cudworth, T. Pfanner)...

84. — Dans son discours à la diète de Worms (18 avril 1521), que les théologiens protestants regardent comme la grande charte de la liberté, LUTHER répond à ceux qui lui demandent une rétractation : « Si l'on ne me convainc par les témoignages de l'Écriture ou par quelque raison évidente, je demeure vaincu par les textes scripturaires que j'ai invoqués et par ma conscience enchaînée par les paroles de Dieu. Rétracter quoi que ce soit, je ne le puis, ni ne le veux, car agir contre la conscience, n'est ni sûr, ni loyal[1] ».

1. « *Nisi convictus fuero testimoniis Scripturarum aut ratione evidenti (nam neque papae neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei; revocare neque possum neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit. Gott helf mir! Amen!* » A. WREDE, *Deutsche Reichstagsakten*, 1896, t. II, p. 555. — Peut-être, au lieu de « ni sûr, ni loyal », faut-il traduire : « n'est point sûr et déjà n'est plus en question ». — Sur ce texte voir les annotations de DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung*[2], in-8°, Mayence, 1906, t. I, p. 769, note 1. — En comparant ce passage avec ceux que nous citons plus loin, le lecteur remarquera qu'il ne résume pas exactement la doctrine de LUTHER, ou que sa pensée n'est pas exempte de contradiction. Il ne peut être en effet question de « raison évidente », quand on nie l'autorité de la raison (voir plus loin, p. 146), ni même de preuves scripturaires, quand la théorie qu'il s'agit de discuter (celle de la justification par la foi seule et de la justification passive) est établie avant toute discussion comme un dogme intangible. Or, d'après LUTHER, les expressions bibliques qui contredisent sa doctrine, au sens courant ou *profane* des mots, doivent s'entendre en un sens nouveau qui lui soit conforme : c'est le sens *théologique* : « *In theologia iusti facti* [ceux qui sont devenus justes par la foi] *iusta faciunt; non item in philosophia, ubi facientes iusta iusti fiunt* »; *In Gal.*, III, 10

« Pourvu que demeure stable et sauve cette doctrine [de la justification par la foi seule]..., dit-il en 1531, les chrétiens sont constitués juges de toutes les doctrines. Ils sont maîtres, au-dessus de toutes les lois du monde entier. En toute liberté ils peuvent juger que le Turc avec son Coran est damné... Tout de même prononcent-ils avec confiance leur sentence contre le Pape[1]. »

Calvin écrit de son côté : « Nous confessons donc (comme la verité est) que le Seigneur eternellement assiste aux siens et qu'il les conduit de son Esprit; que cet Esprit n'est pas d'erreur, ignorance, mensonge ou tenebres, mais de revelation, verité, sapience et lumiere, duquel ils puissent sans tromperie apprendre quelles choses leur sont données de Dieu[2]... »

Il observe, il est vrai, que la « compagnie des fideles... est ensemble beaucoup plus riche de toute sapience celeste que chacun n'est à part ». « Il ne reste rien de meilleur, ajoute-t-il, sinon qu'en recognoissant leur imbecillité, [les individus] se contiennent soigneusement sous les termes de la parolle de Dieu[3] »; mais il enseigne aussi que l'Écriture porte en elle-même sa propre évidence : « Quant à ce que ces canailles, [les papistes,] demandent dont et comment nous serons persuadez que l'Escriture est procedée de Dieu, si nous n'avons refuge au decret de l'Église, c'est autant comme si aucun s'enqueroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des tenebres, le blanc du noir, le doux de l'amer. Car l'Escriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi *notoire et infaillible* comme ont les choses blanches et noires de monstrer leur couleur, et les choses douces et ameres de monstrer leur saveur[4]... »

(texte de 1531, édité en 1535), édit. critique de Weimar, *D. Martin Luthers Werke*, in-8° (en cours), t. XL, p. 407 sq. — « *Oportet nos altius ascendere in theologia cum vocabulo faciendi* [produire de bonnes œuvres], *ut plane novum fiat* »; *ibid.*, p. 411, l. 24; cf. p. 412, l. 22; p. 413 sq. — « *In theologia fiunt plane nova vocabula acquiruntque novam significationem* »; p. 418, l. 16; cf. 419, l. 18. — « *Indicavi autem supra quomodo solvendae sint sententiae quae opponuntur ab adversariis ex scripturis de operibus et mercede, nempe quod semper theologiae* [sic, pro : *thcologice*] *exponendae sint per definitionem... Hoc modo facile poteris obturare os sophistis* »; texte de 1538, *ibid.*, p. 457. — Aussi peut-il ajouter : « *Nihil moror Scripturae locos, si etiam sexcentos producas pro iustitia operum contra fidei iustitiam* »; (1538), *ibid.*, p. 458 sq.

1. « *Stante et salva ista doctrina quae pacificat conscientias, Christiani constituuntur judices omnium doctrinarum et domini sunt super omnes leges totius mundi liberrimeque judicare possunt Turcam cum suo Alcorano esse damnatum... Sic cum fiducia pronunciant sententiam contra Papam* »; *Comm. in epist. ad Gal.*, II, 16, *Werke*, t. XL, p. 236.

2. *Institution chrétienne*, l. IV, c. VIII, n. 11, édit. de Baumgartner, p. 534.

3. *Ibid.*, p. 534, 535.

4. *Op. cit.*, l. I, c. VII, n. 2, p. 35. — C'est nous qui soulignons.

Ainsi les deux chefs de la Réforme installent-ils, au lieu et place de l'autorité ecclésiastique, le droit du libre examen.

85. — Remarquons-le toutefois : le critère qu'ils proposent au chrétien pour « juger les doctrines » n'est nullement leur valeur rationnelle, établie par une discussion spéculative ; c'est une évidence, une impression subjective, qu'ils interprètent comme une expérience intime de leur vérité[1].

Il existe en effet d'après LUTHER deux sortes de foi : la *foi historique* ou foi des dogmes, adhésion de l'esprit à l'enseignement de l'Évangile, et la *foi fiduciale*, appréhension immédiate de la justification individuelle par la grâce. Cette dernière seule est le signe et le gage du salut. Les calvinistes ajoutent même qu'elle est inamissible chez les élus.

La foi fiduciale, explique encore LUTHER, n'est pas une conquête de la volonté humaine : c'est un don, une emprise de conscience par la force d'en-haut. CALVIN l'appelle le « témoignage du Saint-Esprit[2] ». « Elle est toute passive, dit LUTHER. Dans l'espèce, nous n'opérons rien, nous ne rendons rien à Dieu ; nous recevons seulement et souffrons en nous l'opération d'un autre, qui est Dieu même. Aussi nous plaît-il de donner à cette justice [qui vient] de la foi ou justice chrétienne le nom de passive[3]. » CALVIN ne pousse pas jusque-là. Les luthériens eux-mêmes renieront bientôt cette théorie de la conversion passive[4] ; mais on peut se demander, si ces réserves étaient bien dans la logique du système. Le dogme fondamental sur lequel repose en effet la dogmatique de LUTHER et de CALVIN est celui de la corruption radicale de l'homme : son intelligence et sa volonté viciées par la faute d'Adam ne peuvent produire de leur fonds, estiment-ils, qu'erreur et péché[5].

1. Ni LUTHER, ni CALVIN, malgré leurs efforts, ne sont arrivés à distinguer cette expérience d'illusions faciles à prévoir et qu'eux-mêmes n'ont pas tardé à dénoncer; voir *DTC*, *Expér. relig.*, t. V, col. 1787-1792; avec plus de détails, *RHE*, 1921, t. XVII, p. 65 sq., 306 sq.

2. Sur l'origine et les vicissitudes de cette doctrine, voir J. PANNIER, *Le témoignage du S.-E.*, in-8°, Paris, Fischbacher, 1893. — Le livre, du seul point de vue historique, appelle plus d'une réserve.

3. « *Ista autem excellentissima iustitia, nempe fidei..., est mere passiva iustitia... ibi enim nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet Deum. Ideo libet illam fidei seu Christianam iustitiam appellare passivam* »; *Com. in epist. ad Gal.*, *Werke*, t. XL, p. 41; cf. p. 43, 597, 610.

4. On en rendit responsable FLACIUS ILLYRICUS; cf. DOELLINGER, *La Réforme*, t. II, p. 252 sq. — Sur FLACIUS, *infra*, p. 156 sq.

5. « *Dico spiritualia non esse integra sed corrupta, imo per peccatum prorsus extincta... ita ut nihil ibi sit, quam intellectus depravatus et voluntas inimica et*

Pour ne point entrer ici dans des controverses inutiles, ne recherchons pas si ces théories s'accordent bien avec l'Évangile, si la forme de piété qu'elles définissent correspond exactement à celle du Christianisme primitif. Du moins, cette double substitution du libre examen au principe d'autorité et de la foi-confiance à la foi-croyance opérait-elle une modification manifeste dans les conceptions religieuses accréditées du XIIIe au XVIe siècle. La foi religieuse, d'après LUTHER et CALVIN, repose en définitive sur une expérience affective, une évidence subjective qui est à elle-même sa propre garantie et qui juge tout enseignement. Nous n'exagérions donc pas quand, au début de ce chapitre, nous annoncions la Réforme comme un type de religion, sinon sans précédent, du moins pleinement nouveau à ce moment de l'histoire.

86. — Concevons le principe du libre examen dans sa dernière rigueur, à tel point que le fidèle, sans préjudice de son salut, puisse choisir dans les credos de toutes les sectes les seuls dogmes qui lui agréent : la comparaison des religions devient la condition, non pas indispensable, mais normale de toute foi. Si LUTHER et CALVIN l'avaient ainsi compris, nous trouverions, dès le XVIe siècle, la thèse que préconisent assez communément aujourd'hui les théoriciens de la « théologie comparée » et de la « science des religions ». En réalité, aux débuts de la Réforme, ce principe est enchaîné. LUTHER ne le comprend ni comme un rationaliste, ni comme un sentimentaliste ou un pragmatiste moderne. La raison, nul ne l'a humiliée autant que lui et le respect de nos lecteurs ne nous permet pas de traduire à la lettre les injures qu'il lui a décochées[1]. Quant à cette impression qu'il nomme « foi fiduciale », il estime qu'elle aboutit nécessairement à la dogmatique nouvelle qu'il professe. CALVIN entend de même manière

adversaria Dei, quae nihil cogitat quam ea quae contra Deum sunt... Quidquid est in voluntate nostra est malum; quidquid est in intellectu nostro est error »; *In Gal.* II, 20, *Werke*, t. XL, p. 293 sq. — CALVIN, *Instit. chrét.*, l. II, c. III : « que la nature de l'homme corrompue ne produit rien qui ne mérite condamnation »; édit. BAUMGARTNER, p. 131 sq.; cf. l. II, c. IV, n. 3, p. 142; l. III, c. II, n. 33 sq., p. 268 sq.; c. XIV, n. 3 sq., p. 354 sq...

1. Sa place, dit-il, est aux fosses d'aisance. « *Des Teufels Braut, Ratio die schoene Metze, eine verfluchte Hure, eine schaebige, aussaetzige Hure, die hoechste Hure des Teufels, die man mit ihrer Weisheit mit Füszen treten, die man todtschlagen, der man, auf dass sie haesslich werde, ein Dreck in's Angesicht werfen solle, auf das heimliche Gemach solle sie sich trollen...* »; Éd. de Leipzig, t. XII, p. 373 sq. — Elle éclaire, dit-il, tout juste comme des excréments dans une lanterne : « *Aber die Wiedertäufer machen aus der Vernunft ein Licht des Glaubens, dass die Vernunft dem Glauben leuchten soll, wo er hin soll. Ja, ich meine, sie leuchtet, gleich wie ein Dreck in einer Laterne...* »; *Luther's ungedr. Predigten*, édit. de Brunswick, p. 106. — Textes

son « témoignage du Saint-Esprit ». Aussi l'un et l'autre censurent-ils avec une extrême sévérité « les fanatiques », qui se réclament de leurs expériences religieuses, pour autoriser d'autres conclusions que les leurs [1].

Pour apprécier correctement l'influence exercée par la Réforme, durant la première période de son histoire, sur l'étude comparée des religions, il convient d'examiner au préalable les publications qui en sont indépendantes, en ce sens qu'elles continuent simplement les recherches inaugurées par la Renaissance, et de considérer ensuite sur quatre terrains principaux (le culte, l'histoire des dogmes, l'archéologie biblique, l'apologétique chrétienne) les enquêtes et les controverses que la Réforme a suscitées.

87. — Dans la première catégorie, on pourrait ranger, ce semble, les travaux suivants.

En 1551, l'italien Noël Conti (Natalis Comes ou Le Comte) publiait sa *Mythologie* [2]. D'après lui toutes les fables de l'antiquité sont des produits artificiels, destinés à transmettre les enseignements de la philosophie [3]. Il leur découvre un sens tantôt physique, tantôt moral, tantôt simultanément physique et moral. Les connaissances religieuses des patriarches hébreux auraient passé d'abord en Égypte, d'Égypte

cités par Doellinger, *La Réforme*, trad. E. Perrot, t. I, p. 453 sq. — Sur ce mépris de la raison humaine, voir les textes réunis par Doellinger, *op. cit.*, t. I, p. 450 sq. et par Mgr Baudrillart, *L'Église cath., la Renaiss., le Protest.*[10], c. ix, p. 357 sq.

Luther concède que la foi contredit la raison (cf. Denifle, *Luther und Luthertum*[2], t. I, p. 608 sq., 638 sq.). Il proteste en conséquence contre la condamnation de la doctrine averroïste des « deux vérités » : « *Sorbona, mater errorum, pessime definivit idem esse verum in philosophia et theologia impieque damnavit eos qui contrarium disputaverunt* »; *Disputationen M. Luthers*, éd. Drews, p. 487; cité par Doellinger, *ibid.*, t. I, p. 454; par Denifle, *ibid.*, t. I, p. 638. — Comme il n'admet pas le symbolisme des averroïstes, son as ne peut être expliqué de même manière. Voir plus haut, c. iii, p. 104 sq.; c. iv, p. 133, note 2. Au fond, à l'encontre de ces philosophes, c'est la raison qu'il sacrifie à la foi : ses conclusions les plus certaines seraient sans valeur objective, *cavillationes;* cf. Denifle, p. 608, note 4.

1. Doellinger, *op. cit.*, t. I, p. 513 sq.; Cristiani, *Luther et le Luthéran.*, in-12, Paris, 1908, c. viii, p. 286 sq.; Baudrillart, *op. cit.*, c. vii, p. 271 sq. — Voir spécialement Calvin, *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* (1544), *Corpus Reformatorum* (*CR*), t. VII, col. 45 sq.; *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz* (1545), *ibid.*, col. 145 sq.; sur le cas de Castellion, t. XI, col. 675 sq.; celui de M. Servet est connu... Cf. Théod. de Bèze, *De haereticis a civili magistratu puniendis*, dans *Tractat. theol.*[2], 3 in-fol., [Genève], 1582, t. I, p. 85 sq.;

2. *Mythologiae sive explicationum fabularum libri X*, in quibus omnia prope naturalis et moralis philosophiae dogmata... contenta fuisse demonstratur, in-4°, Venise, Alde, 1551. — Nombreuses éditions.

3. Édit. de 1612, Coloniae Allobr., l. I, c. i sq., p. 1 sq.; l. X, c. i, p. 1014 sq.

en Grèce, de Grèce à la plupart des peuples antiques[1]. La perversité des hommes et celle des démons les ont progressivement altérées, mais somme toute (l'auteur se réjouit d'en avoir fourni la preuve) elles ne seraient pas si éloignées de la foi chrétienne[2].

Le chancelier François Bacon, dans sa *Sagesse des Anciens,* sans s'illusionner complètement sur l'autorité de ses explications, s'évertuait surtout à découvrir le sens éthique, parfois très profond, de ces fictions[3].

Les jésuites Pierre Gautruche et François Pomey usaient de l'une et de l'autre interprétation, physique et morale, et faisaient place aussi aux thèses d'Évhémère[4].

Maintes fois réédités, traduits en de multiples langues, ces ouvrages manifestent au moins le goût de l'époque pour ce genre d'études; mais si, pour ce motif, il était difficile de les passer sous silence, il serait cependant plus difficile encore de louer en eux autre chose que l'ingéniosité et l'érudition.

Leurs auteurs ont donné une attention prédominante aux « fables ». Cela les exposait pour autant à confondre la mythologie et la religion. Ceux dont nous allons parler s'intéressent davantage aux opinions philosophiques. C'était une correction utile, bien qu'insuffisante. Ce que nous avons dit de l'Humanisme (§. 79 sq.) permet d'ailleurs de prévoir les erreurs dans lesquelles ils vont tomber pour leur compte. Interrogeant surtout les derniers représentants du paganisme, ils sont

1. *Ibid.*, l. I, c. VII, p. 9 sq.; l. X, fin, p. 1062.

2. *Ibid.*, l. X, conclusion de l'ouvrage, p. 1062.

3. *De Sapientia Veterum*, in-12°, Londres, 1609. — « *Sapientia prisci saeculi magna aut felix fuit, magna, si de industria excogitata est figura sive tropus, felix, si homines aliud agentes materiam et occasionem tantae contemplationum dignitati praebuere... Nos autem erimus in rebus vulgatis novi et aperta et plana a tergo relinquentes ad ulteriora et ditiora tendemus* »; édit. 3ᵉ, Lugd. Bat., 1683, fol. 5. — Un certain nombre de mythes seulement sont étudiés. — C'est de Bacon, dans ses *Essays,* Lond., 1597, qu'est le mot souvent cité : « Il est vrai qu'un peu de philosophie fait incliner à l'athéisme, mais un plus grand sçavoir dans la philosophie ramène l'esprit à la connaissance d'un Dieu »; traduction franç., in-8°, Paris, 1734, p. 236.

En dépendance de Fr. Bacon, A. Chr. Eschenbach, *Ethica mythologia, sive de fabularum poetic. sensu morali,* in-4°, Altdorf, 1684, reproduit dans *Dissertationes Academicae*, in-8°, Noribergae, 1705, diss. 1ᵉ.

4. P. Gautruche, *L'Histoire poétique...* 4ᵉ édit., in-16 Caen, 1658. — F. Pomey, *Pantheum mythicum seu Fabulosa Deorum historia,* in-12, Lugduni, 1659. — Pomey accepte diverses théories de S. Bochart (influence des traditions bibliques sur la mythologie; large influence de la Phénicie sur le monde antique etc.); voir plus loin, p. 164. — Ces deux ouvrages, comme celui du Père de Jouvancy, *Appendix de diis et daemonibus* (1704), traduction presque littérale de l'*Histoire poétique,* étaient utilisés dans les collèges, ce qui explique le nombre considérable de leurs éditions et traductions; cf. *BECJ,* t. III, col. 1287-90; t. IV, col. 848 sq.; t. VI, col. 975-78.

entraînés par leur allégorisme et séduits par l'exégèse néo-platonicienne. Avec complaisance ils relèvent tout ce qui rapproche la pensée ethnique de la pensée chrétienne et tirent de cet accord un argument en faveur de cette dernière. Tel est le sens des publications la plupart très érudites d'Agostino STEUCO [1], préfet de la Bibliothèque Vaticane, de Georg WICEL [2], luthérien converti au Catholicisme, du médecin philosophe Mutio PANSA [3], de Raymond BREGANIUS dominicain [4], de Livius GALANTES [5], mineur de l'observance, de Filippo PICINELLI [6], du luthérien Tobias PFANNER [7].

Dans un genre littéraire différent, dès 1569, Jean BECAN VAN GORP (Becanus Goropius) se distingue par des thèses au moins originales. Ce médecin philologue découvre dans le flamand la langue primitive et dans les Cimbres ou Cimmériens, fils de Japhet par Gomer ou Comer, les Flamands, de qui la sagesse profonde a été communiquée à la Grèce par l'intermédiaire du thrace ORPHÉE [8].

Les théories communes à tous ces auteurs, ou tout au moins ces « concordes » touchantes, ces « baisers » mutuels de la théologie païenne et chrétienne ne pouvaient évidemment s'obtenir qu'aux dépens de l'histoire et de la critique. C'était donc à bon droit que

1. *De perenni philosophia libri X*, in-fol., Lugduni, 1540; in-4°, Basil., 1542; reproduit dans *Opera*, édit. de Venise, 3 in-fol., 1591, t. III, p. 1-204. — La mythologie est pour lui une déformation de la révélation primitive et de la révélation mosaïque.

2. *Parallela affinia, sive Correspondentia prophana sacris*, in-8°, Moguntiae, 1544.

3. *De osculo ethnicae et christianae philosophiae...* in-4°, Teate, 1601; in-8°, Marpurgi, 1605. — Il appuie aussi son concordisme sur la thèse du plagiat des Livres Saints.

4. *Theologiae gentium de cognitione divina enarrationes V*, quibus [res ita] explicatur... ut nihil... scribendum supersit, in-4°, Venetiis, 1621; *SOP*, t. II, p. 423. — Professeur de théologie, l'auteur mêle aux thèses d'A. STEUCO diverses spéculations, empruntées à s. THOMAS, CAJETAN, TOSTAT etc.

5. *Christianae theologiae cum Platonica comparatio... imo cum tota veteri sapientia...* in-fol., Bononiae, 1627.

6. *Lumi riflessi...* in-fol., Milano, 1667; *Lumina reflexa, seu omnium veterum... exactissimus consensus cum... singulis pene versiculis SS. Bibliorum...*, in-fol., Francof. ad. M., 1702. — Le titre « lumières réflexes » indique assez comment l'auteur explique cet accord.

7. *Systema theologiae genti is purioris, qua quam prope ad veram relig. gentiles accesserint... ostenditur*, in-4 Basil., 1679. A la suite de MORNAY, G. VOSSIUS, H. GROTIUS et DILHERRUS, l'auteur fait large place à la thèse du plagiat; voir c. I, §. 4 sq., p. 7 sq.

8. *Origines Antwerpianae*, in-fol., Anvers, Plantin, 1569. — La préface, superbe d'assurance, résume toutes les découvertes de l'auteur. — Sur les Cimmériens, l. I, p. 18 sq.; l. IV, p. 375 sq.; sur la langue flamande, l. V, p. 531 sq.; sur le rôle d'Orphée, l. VII, p. 797 sq.; sur l'origine du polythéisme (par inintelligence des noms allégoriques), l. IX, p. 975 sq.; contre les fragments apocryphes de G. NANNI, l. III, p. 341 sq. — Voir en outre ses *Opera hactenus in luc. non edita :* nempe Hermathena, Hieroglyphica, Vertumnus, Gallica, Francica, Hispanica, in-fol., *ibid.*, 1580.

certains auteurs formulaient des réserves, comme Ernst GERHARD[1], ou conseillaient plus de prudence, comme J.-B. CRISPO[2], ou réclamaient en faveur d'ARISTOTE. En dépit de leurs efforts, les sympathies les plus vives allaient à l'exégèse et aux thèses néo-platoniciennes. Cet engouement atteint en quelque sorte son apogée chez l'italien Fr. PATRIZI[3], qui intrigua même près du pape, pour faire imposer à la chrétienté la synthèse platonicienne dont il était l'auteur, et dans l'école platonisante de Cambridge, dont R. CUDWORTH est le représentant le plus illustre. Dans son grand ouvrage, destiné à montrer « l'impossibilité » de l'athéisme, *The True Intellectual System of the Universe*[4], il prétend, lui aussi, que les païens ont toujours professé une sorte d'hénothéisme ou de monothéisme; il affirme que les animaux et les idoles n'étaient que de purs symboles; il ajoute, au scandale de ses contemporains, que la trinité platonicienne (d'ailleurs dérivée, dit-il, des Hébreux) diffère à peine de la Trinité chrétienne... De ce prodigieux effort d'érudition le plus grand mérite est d'avoir provoqué les observations et les réfutations de Jean Laurent MOSHEIM[5]. Ce savant luthérien s'est acquis une telle réputation dans le domaine de l'histoire ecclésiastique, qu'aujourd'hui, même parmi ses coreligionnaires, d'aucuns l'estiment surfait. Il nous semblerait pour notre part, en ce qui concerne l'histoire des religions, que son mérite est

1. Fils du célèbre théologien luthérien Johann GERHARD, dont il sera question plus loin. — Voir son *Umbra in luce, sive consensus et dissensus religionum... cum veritate christiana*, in-4°, Ienae, 1667.

2. *De ethnicis philosophis caute legendis*... in-fol., Romae, 1594; cf. BRUCKER, *Hist. critica philos.*, t. III, p. 433-35. — W. GLAWE (*Hellenisierung des Christentums*, in-8°, Berlin, Trowitzsch, 1912, p. 24-26), qui fait de CRISPO un jésuite, semble confondre ce poète avec un homonyme mort en 1753. — Sur les auteurs qui réagissent dans le même sens, voir J. A. FABRICIUS, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem [christianam] asseruerunt*, in-4°, Hamburgi, 1725, c. VIII, p. 306-7; J. G. WALCH, *Biblioth. theol. sel.*, in-8°, Ienae, 1757, t. I, p. 855.

3. *Nova de universis philosophia*, in-fol., Ferrariae, 1591; Venet., 1593; cf. BRUCKER, *Hist. crit. philos.*, t. IV, p. 427 sq.

4. In-fol., Londres, 1678; diverses éditions. — Voir, dans la note suivante, la critique de ses thèses par MOSHEIM, auteur de la traduction latine, et plus loin, p. 162, note 1.

5. *Systema intellectuale huius universi*, in-fol., Iéna, 1733; édit. corr. et augm., 2 in-4°, Leyde, 1773. Voir notamment (édit. de 1733) : sur la trinité platonicienne et les trinités ethniques, c. IV, §. 36, p. 634-736 et préface; sur la religion des Perses (contre Th. HYDE), c. IV, §. 16, p. 327 sq., note 23; sur celle de l'Égypte (*non una, sed multiplex*), c. IV, §. 19, p. 415, n. 158; sur l'origine du polythéisme (évhémérisme polydémoniste), c. IV, §. 13, p. 256 sq., n. 56; §. 19, p. 416 sq.; contre la thèse « *nomina numina* », c. IV, §. 34, p. 620, n. 1; contre la réduction des dieux ethniques à un dieu unique, c. IV, §. 33, p. 617 sq., n. 19; contre l'allégorisme, c. IV, §. 13, p. 256, n. 56; §. 18, p. 370, n. 38; c. V, sect. III, §. 20, p. 1050, n. 4; contre l'interprétation du Platonisme par le Néo-platonisme, c. IV, §. 36, p. 674, n. 45; p. 682, n. 49...

trop peu connu. Ses annotations contiennent la substance d'une histoire des religions antiques, ou tout au moins des religions classiques. Sa modération et sa prudence lui assurent une place parmi les meilleurs critiques de cette époque, peut-être la première.

La Réforme contribue à transporter l'attention, des mythes et des croyances, sur les rites et sur le culte. Son action, que nous allons étudier à présent, est ici très sensible.

Influence de la Réforme, en quatre domaines principaux : **A.** §. 88. *La Réforme et la polémique contre le « pagano-papisme » :* Calvin, J. Gerhard, E. Stillingfleet, Th. Gale, E. Gibson, H. Estienne, J. Daillé, P. Jurieu, I. de Beausobre, R. Hospinien, P. Mussard...) — elle stimule les études comparatives. — **B.** §. 89. *La Réforme et la critique de la théologie « papiste » ;* avènement de l'histoire des dogmes — les *Centuriateurs* de Magdebourg; réponses de Baronius et de Bellarmin... — **C.** §. 90. *La Réforme, l'étude des Écritures et le développement de l'archéologie biblique :* thèses sur l'origine de l'idolâtrie (D. Vossius, J. Le Clerc, J. Selden et R. Cudworth...) — §. 91ᵃ. explication des analogies : la thèse du « plagiat » des Livres Saints (G. Vossius, S. Bochart, Th. Gale, L. Thomassin, D. Huet...) — ses rares adversaires (D. Calmet, P. Lescalopier...) — §. 91ᵇ. la thèse de la « condescendance » (J. Spencer, J. Marsham, W. Warburton, D. Calmet...) — **D.** §. 92. *La Réforme et l'apologétique* par la comparaison des religions : Duplessis-Mornay, H. Grotius, J. H. Ursin, A. Stennert, G. Newmann, R. Jenkin, V. Gotti. — §. 93. La philosophie de l'histoire chez Bossuet.

88. — Dès les premiers temps, malgré leurs divergences en matière de dogme, luthériens et calvinistes de toutes nuances se trouvèrent d'accord pour engager une lutte ardente contre la liturgie de l'Église romaine. Reprenant les objections de Porphyre, de l'empereur Julien, d'Hiéroclès, de Vigilantius et de Faustus (§. 46), ils s'attachèrent à montrer dans le paganisme sa source authentique.

En 1521, les moines augustins rejetaient comme idolâtriques le culte de l'Eucharistie et la Messe[1]. Mélanchton, un peu plus tard, stimulait le zèle des magistrats, pour la destruction des « cultes idolâtriques[2] ». Calvin écrivait à propos des cérémonies de l'Église : « Et n'est point de merveilles que ceux qui les ont mises sus sont tombez en ceste folie de s'amuser et decevoir les autres en tels badinages frivoles, veu qu'ils ont prins pour leur patron en partie les folles resveries des Payens, en partie les observations de la Loy

1. Janssen, *op. laud.*, t. II, l. II, c. III, p. 221.

2. *Concilium de officiis Evangelic. magistratuum in abolendis impiis et idololatricis cultibus*, in-4°, Heidelberg, 1611. — Cf. *Loci theol.*, c. XXI, *CR*, t. XX, col. 1015 sq. — « *Sic et ethnici fecerunt, quorum exemplum cur reprehenditur, si licet cuilibet suo arbitrio cultus Dei fingere* » ? col. 1020. — « *Contra* [*Eucharistiae*] *pium usum... pervaserunt in Ecclesiam horrendae profanationes, quas taxari et vitari necesse est, iuxta illud :* « *fugite idola* » [I· *Cor.*, X, 14] ; *ibid.*, c. XIII, col. 869.

Mosaique, lesquelles ne nous appartenoyent non plus que les sacrifices des bestes brutes et les choses semblables, lesquelles ils ont ensuyvies sans discretion, comme singes[1]... »

A coup sûr, aucune accusation n'était plus propre à décrier les institutions dont on méditait la suppression. Toutefois, l'intention de réagir contre des abus réels ne se trouvait-elle pas associée à des motifs moins avouables? On peut se le demander, quand on voit les Réformateurs englober dans leur réprobation le célibat ecclésiastique et les exercices de mortification que l'ascèse chrétienne estimait jusqu'alors nécessaires pour réduire le corps sous la servitude de l'esprit. En tous cas, il importe d'observer que la théologie de Luther et de Calvin, n'ayant point de place pour les pratiques rituelles et ascétiques, devait être portée à s'en débarrasser d'une manière ou d'une autre.

Luther en effet, au cours de la crise d'âme qui l'avait amené à rompre avec Rome, croyait avoir compris, par une expérience décisive, que la pacification des consciences est impossible, tant que l'on appuie la justification sur la pénitence et sur les bonnes œuvres. C'est un point sur lequel il revient sans cesse, comme sur la preuve manifeste de sa théorie du salut par la foi. Concevant dès lors la justification comme purement *extrinsèque,* c'est-à-dire comme un don gratuit de Dieu qui consent à imputer au pécheur, malgré ses fautes passées et la dépravation actuelle de son cœur, la sainteté et les mérites du Christ, il ne pouvait admettre ni la valeur de l'ascèse, ni l'existence de rites efficaces *ex opere operato,* c'est-à-dire aptes à produire dans toute âme bien disposée une rénovation *intérieure.* La doctrine scolastique des sacrements et les spéculations patristiques qu'elle résumait ne pouvaient donc trouver grâce à ses yeux.

Dans sa révolte contre l'autorité ecclésiastique, il ne pouvait davantage reconnaître, comme sources de la grâce divine, des rites dont l'administration exclusive revînt à des ministres consacrés. Donatistes, Albigeois, Wicléfistes, Hussites avaient été amenés à s'engager dans la même voie. Les uns et les autres ou bien avaient transporté l'admi-

1. *Instit. chrét.,* l. IV, c. x, n. 12; édit. Fr. Baumgartner, d'après le texte de 1560, p. 548; cf. l. I, c. xi, p. 46 sq. — La thèse du pagano-papisme prend toute son ampleur dans le *De vitandis superstitionibus, CR,* t. VI, col. 537-88; cf. p. xxx-iv, et dans le *Traité des reliques, CR,* t. VI, col. 405-52.

On a cru pouvoir attribuer à Théodore de Bèze, un *Sommaire recueil des signes sacrez, sacrifices et sacremens instituez en Dieu depuis la création du monde,* in-8° [Genève], 1561. Ce livre n'a point pris place dans les œuvres complètes revues par l'auteur; on trouvera toutefois le même esprit dans sa *Confessio christianae fidei,* c. vii, Brevis antithesis Papatus et Christianismi; *Tract. theol.*[2], t. I, spécialement, p. 63 sq.

nistration des sacrements de l'Église hiérarchique visible à l'Église invisible des justes — c'est-à-dire à leurs partisans — ou bien avaient attribué à des calculs humains et des influences profanes ces institutions dont ils ne pouvaient réclamer pour eux-mêmes le bénéfice.

Le branle une fois donné par les chefs de la Réforme, la querelle des infiltrations païennes ne devait plus s'arrêter. Pratiques ascétiques, sacrements, culte des saints, culte de la croix, culte des images et des reliques, appareil extérieur de la liturgie furent également condamnés. « Entre l'idolâtrie païenne et l'invocation des saints, dit CHEMNITZ[1], il n'y a qu'une différence de mots », et GERHARD[2], dans un bref résumé, énumère toutes les formes de l'idolâtrie romaine : « hagiolâtrie, iconolâtrie, artolâtrie, angelolâtrie, staurolâtrie, skeletolâtrie, papolâtrie... » Les théologiens de second et de troisième ordre, allemands, anglais, français, hollandais, suisses, renchérissent (s'il est possible), à tel point que nous ne pouvons songer à transcrire ici la simple liste[3] des auteurs qui développent cette objection.

L'ouvrage de Henri ESTIENNE, *Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes ou traité préparatif*

1. « *Inter idololatriam Gentium et inter cultum ac invocationem Sanctorum nihil nisi nominum seu appellationum tantum mutatio interest* » ; *Examen Concilii Trident.*, in-4°, Berlin, 1861, p. 711 ; cf. sect. v, n. 2.

2. *Loci theol.*, édit. PREUSS, Berlin, 1867, loc. XXII, de Ecclesia, n. 251, t. V, p. 513 sq.

3. Celle que nous avons dressée, en laissant de côté les écrivains qui s'en prennent plus ou moins exclusivement à un point spécial (culte des saints, des reliques etc.), ou dont les œuvres se rattachent plutôt à la controverse théiste de l'âge suivant, tout incomplète qu'elle est, compte quelque quatre-vingts noms. Un bon nombre sont relevés par les deux bibliographes J.-A. FABRICIUS, *Bibliotheca antiquaria*[3], t. I, c. IV, §. 6, p. 163 sq. ; J. G. WALCH, *Bibliotheca theol. selecta*, t. II, c. v, §. 17 et 21, p. 258 sq., 371 sq. — Citons parmi les plus importants, en suivant à peu près l'ordre chronologique jusqu'au début du XVIIIe s. : en Allemagne, J. HEERBRAND, C. DECKER, C. WALPURGER, Th. THUMM, D. MEIER, J. VALCKENIER, Fr. SPANHEIM... en Angleterre, J. RAINOLDS, W. PERKINS, Ol. ORMEROD, Ed. STILLINGFLEET, Theoph. GALE, Th. TENISON, J. OWEN... en France, Th. de BÈZE, H. ESTIENNE, DUPLESSIS-MORNAY, D. CHAMIER, I. CASAUBON, A. RIVET, P. DUMOULIN, J. DAILLÉ, P. JURIEU, Ch. DRELINCOURT, I. de BEAUSOBRE... en Hollande, MARNIX de SAINTE-ALDEGONDE, J. ARMINIUS... en Suisse, R. HOSPINIEN, P. MUSSARD...

Trois érudits se distinguent par leur modération relative : Chr. KORTHOLT, que les accusations identiques formulées par les derniers auteurs païens (*supra*, c. II, p. 80 sq.) et les réponses des écrivains ecclésiastiques (*ibid.*, p. 84 sq.) avaient sans doute impressionné (*Paganus obtrectator*, Rostock, 1663 ; édit. de Kiel, 1698, l. I, c. II, p. 13 sq. ; l. II, c. VII sq., p. 329 sq.) ; l'évêque W. WARBURTON, que l'extension de cette polémique chez les déistes avait rendu plus circonspect et dont la réserve fut vivement attaquée par ses coreligionnaires (*The Divine Legation of Moses*, Lond., 1738-41 ; 4° édit., *ibid.*, 1955-65, l. IV, sect. VI, t. II, p. 126 sq.) ; J.-A. FABRICIUS, à qui son immense lecture avait fait voir, en d'autres domaines, quelle erreur critique on commet en concluant d'une analogie plus ou moins superficielle à une *dépendance historique ; Biblioth. antiquaria*[3], c. IV, §. VI, p. 166 ; cf. c. I, §. X, p. 24 sq. ; texte cité plus loin, p. 155, note 2.

à l'Apologie pour Hérodote, doit toutefois être mentionné à part. « Maintenant, concluait-il, je feray juge la postérité... si HÉRODOTE raconte aucune folie si estrange que la susdicte, de ceux qui depuis si longtemps ont presté et de ceux qui prestent encores aujourd'huy l'oreille à tant d'abus[1] ». Théodore de BÈZE avait eu communication du texte avant l'impression. Les ministres de Genève avaient exigé la correction de certains « propos vilains et parlant trop évidemment des princes en mal ». Malgré quelques retouches, les libertés prises par l'auteur avec les règles de la critique historique aussi bien qu'avec la morale firent scandale. Ces récriminations ne purent toutefois entraver le succès du livre et nombre de controversistes l'ont pillé sans scrupule.

A la fin du XVIIe siècle, Pierre JURIEU, déplorant l'état languissant de la polémique protestante, écrivait : « Autrefois, quand on nous attaquoit, nous attaquions à nostre tour. Si l'on nous accusoit de schisme et d'heresie, nous accusions nos accusateurs d'idolâtrie et de superstition, mais ce règne est passé il y a longtemps[2] ». En conséquence, il s'efforçait de réveiller cette controverse irritante et s'en allait emprunter nombre d'arguments au *Traité des conformités.*

Pour répondre à ces accusations, les écrivains romains s'appliquèrent de leur côté à faire valoir les principes formulés par les écrivains ecclésiastiques du IIIe au Ve siècle (§. 40 sq.). Ils distinguent, à la suite de saint AUGUSTIN, entre le culte de *dulie* et le culte de *latrie* (§. 51 sq.) ; ils insistent sur les intentions et sur les dogmes qui donnent à des pratiques *matériellement* assez ressemblantes un sens *formellement* différent (§. 40, 51).

Ces observations, dont tels de leurs adversaires reconnaissent la valeur[3], les mettent à l'aise sur la question de droit. Sur la question de fait, ils contestent au nom de l'histoire nombre d'assertions. Si quelques-uns d'entre eux se montrent à cet égard trop rigides, d'autres, comme le Cardinal BARONIUS, dans ses *Annales,* et l'archéo-

1. Édit. critique de RISTELHUBER, *Apol. pour Hérodote,* 2 in-8°, Paris, Liseux, 1879, t. II, p. 428. — Pour l'histoire du livre, *ibid.,* Introd., t. I, p. v sq.

2. *Prejugez legitimes contre le papisme,* 2 in-4°, Amsterd., 1685, Préface [p. I.]. Voir spécialement, p. II, c. III, Douzième Préjugé... tiré de sa conformité avec le Paganisme, t. II, p. 28 sq. — Même thèse dans son *Histoire critique des dogmes et des cultes,* in-4°, Amsterd., 1704, p. III, c. IV sq., p. 494 sq.

3. Quitte à employer une terminologie différente. Voir à ce sujet les passages importants de VOSSIUS et de DRELINCOURT relevés par BOSSUET, *Fragments sur des matières de controverse,* c. IX, dans *Œuvres complètes,* édit. LACHAT, t. XIII, p. 144 sq. et ceux de WICLEF et de J. HUSS relevés par les frères WALENBURCH, *De controv. fidei,* 2 in-fol., Cologne, 1669-71, t. II, p. I, tr. IX, l. II, c. III, §. 4, p. 666.

logue Paolo Aringhi, dans sa *Roma subterranea,* attribuent avec grande liberté d'esprit à des emprunts faits au paganisme certains usages ecclésiastiques, que la science moderne a dû parfois expliquer d'autre manière [1].

Si répréhensible qu'il fût, au seul regard de la critique, de conclure, comme le faisaient la plupart des polémistes protestants, d'une ressemblance extérieure à un emprunt, et d'un emprunt à l'illégitimité du rite ou du concept adoptés [2], la querelle du pagano-papisme eut du moins ce résultat, de provoquer une comparaison plus attentive des liturgies païenne et chrétienne. Petit à petit, les recherches s'élargissent. On les voit aboutir soit à des études d'ensemble sur l'idolâtrie et sur la superstition, comme celle de Th. Tenison [3] et d'Arthur Young [4], soit à des travaux de plus large envergure, comme ceux d'Edward Stillingfleet [5], de John Owen [6], de Theophilus Gale [7],

1. Comme leurs adversaires, presque tous les controversistes catholiques abordent ce sujet du « pagano-papisme » à propos de la liturgie, de l'Eucharistie, du culte des saints, des reliques et des images. — Qu'il suffise de citer parmi les principaux, pour l'Italie, le Cal Baronius, le Cal Bellarmin... pour l'Allemagne, Canisius, J. Gretser, Gr. de Valentia, les frères A. et P. Walenburch... pour l'Angleterre, J. Warner, V. Canes, Th. Godden... pour l'Espagne, Suarez et Vasquez... pour la France, L. Richeôme, Th. Raynaud, Bossuet et N. Alexandre...

2. « *Licet vero antiquos etiam et a superstitione alienissimos veterum christianorum ritus magnam partem a iudaicis repetitos esse non diffiteamur... fateamur etiam in quibusdam cum ethnicis coincedere, tamen, quod ad hos attinet, haud necesse putamus ethnicis eos imputari tanquam auctoribus, non magis quam ethnicos omnia quae cum nostris conueniunt accepisse a christianis, vel etiam, quos contemtissimos semper habuere, Iudaeis. Ita credat, qui volet, fabulas ethnicas poetarum ex mosaicis depromtas libris... Haec ipsa autem conuenientia parum facit ad laudem vel vituperationem, nisi aliis argumentis constet ritus per se probandos vel detestabiles esse. Atque alioqui iam supra* [c. I, §. 10, p. 16 sq.] *pluribus disputare me memini illam qualemcunque conuenientiam caerimoniarum consuetudinumque in sacris valde incertum argumentum esse, ut hinc statim illas ab his quibuscum conspirare videntur petitas esse colligamus* » ; J. A. Fabricius, *Biblioth. antiquaria* [3], c. IV, §. 6, p. 166, citant lui-même *Mémoires de Trévoux*, 1707, p. 1302 sq.

3. *Of Idolatry*, in-4°, Londres, 1678. — L'idolâtrie commence avec Cham par le culte du soleil, c. IV, p. 45. Le livre se termine par les accusations ordinaires contre l'idolâtrie romaine, c. X-XII, p. 176-302, et par l'apologie de l'Église anglicane, c. XIII, p. 303-10.

4. *An Historical Dissertation on Idolatrous Corruptions in Religion, from the Beginning of the World...* 2 in-8°, Londres, 1734. — Mêmes accusations et même tactique. — L'auteur vise déjà les déistes.

5. *Origines Sacrae...* in-4°, Londres, 1622; plusieurs éditions, avec addition notable dans la 8e. — L'auteur, par divers opuscules, prit une part active à la controverse contre le pagano-papisme.

6. Θεολογούμενα παντοδαπά, in-4°, Oxoniae, 1661; edit. novissima [a J. Chrichtonio], in-4°, Bremae, 1684. — Plus modéré.

7. *The Court of the Gentiles...* 5 in-4°, Londres, 1669-82. — Les tomes I et II développent avec grande érudition la thèse du plagiat des Livres Saints par les païens; le IIIe celle

Gérard Vossius[1] et de Pierre Jurieu[2]. Chez presque tous l'érudition est considérable, et si l'on doit, au nom de la critique, accentuer de fortes réserves, du moins peut-on louer l'effort de synthèse. Avec tous leurs défauts, ce sont pourtant, plus encore que les ouvrages énumérés plus haut[3], des histoires comparées des religions.

Les controverses engagées sur l'histoire des dogmes et sur leurs sources scripturaires devaient amener des résultats analogues.

89. — L'Humanisme, avant l'apparition des tendances antiromaines et paganisantes qui en transformèrent l'esprit, avait compris la nécessité d'étudier, en même temps que l'antiquité classique, l'antiquité chrétienne. Le livre de Jean Tritheim (1462-1516), abbé de Spanheim, *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*[4] en est une preuve fort intéressante. La Réforme rendit ces recherches plus actives. Si Luther faisait bon marché de l'argument patristique, les théologiens catholiques par contre s'appliquaient à combattre ses doctrines, au nom de la Tradition. Luthériens, calvinistes et anglicans se virent donc obligés de répondre à cette objection, en montrant leur accord avec le Christianisme primitif. Pour ce motif Mathias Vlacich, plus connu sous le nom de Flacius Illyricus, fit paraître son *Catalogue des témoins de la vérité*[5]. Il conçut bientôt et exécuta, avec des col-

du pagano-papisme. Voir sur ce dernier point les textes relevés par W. Glawe, *Hellenisierung des Christentums*, p. I, c. III, p. 91-100.

1. *De theologia gentili et physiologia christiana*, 3 in-4°, Amsterd., 1641-69. Diverses éditions. — Compilation très érudite et peu ordonnée, dont Vossius n'a rédigé que les quatre premiers livres.

2. *Histoire critique des cultes bons et mauvais qui ont été dans l'Église depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ*, in-4°, Amsterd., 1704. — Jurieu utilise G. Vossius, ainsi que les deux auteurs dont il sera question plus loin, J. Selden et J. Spencer (*infra*, p. 161 sq.). Il attribue aux patriarches la connaissance distincte de la Trinité, p. I, c. III, p. 18 sq., affirme fréquemment la dépendance des rites païens à l'égard du Judaïsme, v. g. p. VI, c. VI, p. 775 sq. et insiste sur le pagano-papisme, p. III, c. IV, p. 494 sq. ; c. VI, p. 498 sq. ; cf. p. 766, 809 etc., comme il l'a fait dans plusieurs autres ouvrages.

3. P. 134 sq. — J'ai cru devoir grouper ainsi ces auteurs, parce qu'ils ne sont ni archéologues, ni exégètes, comme ceux dont il va être question, mais des polémistes caractérisés par des tendances communes.

4. *Opera*, 2 in-fol., Francfort, 1601, t. I, p. 184 sq. — Il déclare, dans sa dédicace à Jean de Dalberg, qu'il a composé ce livre sur les instances de ses amis, p. 185, et se justifie dans sa préface d'avoir inséré dans son *Catalogue* nombre d'auteurs païens : « *neque enim satis eruditum in div. Scripturis quemquam dici posse arbitror, ubi secularis literaturae disciplinam ignorarit* » ; p. 187.

5. *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae*, in-8°, Bâle, 1556. — D'après une note manuscrite de l'exemplaire du British Museum, la première idée de ce travail serait venue à Vlacich à la lecture du *Catalogue* de J. Trithème. — Multiples éditions. — Dans le même genre, *Varia doctorum piorumque virorum de corrupto Ecclesiae statu poemata*, 1556. — Plusieurs éditions.

laborateurs choisis, un projet plus grandiose : celui de refaire une histoire complète du Christianisme, en notant, siècle par siècle, les modifications introduites dans son dogme, dans sa liturgie, dans son organisation sociale, de manière à montrer l'infiltration croissante des idées et des usages païens dans l'Église romaine[1]. Ce fut l'origine des célèbres *Centuries de Magdebourg*[2]. On peut blâmer leur division uniforme en centuries, qui oblige à morceler les exposés. On peut trouver surtout pleinement insuffisante cette notation matérielle des changements âge par âge. Enregistrer au jour le jour la croissance du blé qui lève, noter année par année celle d'un enfant qu'on fait passer à la toise, est-ce bien un moyen critique d'apprécier si leurs transformations successives sont ou ne sont pas légitimes? L'important n'est-il pas d'examiner le rapport des accroissements avec les virtualités antérieures, leur homogénéité par rapport au germe primitif? Malgré tout, les préoccupations chronologiques que cette méthode imposait à la controverse opéraient presque une révolution : l'exégèse des Pères, chez les théologiens scolastiques, était trop habituellement dogmatique; soucieuse de retrouver dans le passé la pensée actuelle de l'Église, elle tenait peu de compte du milieu et de l'époque où ces docteurs avaient écrit. L'initiative des Centuriateurs marque, en ce sens, l'introduction de la méthode historique dans la théologie et dans l'histoire des religions. Au regard du Protestantisme moderne elle peut paraître rivée à des préjugés inacceptables, puisqu'elle prétend montrer « l'accord constant de tous les âges dans les articles de foi » et « l'invariabilité » de la doctrine révélée par le Christ[3] — et bien timide, puisqu'elle aboutit à condamner seulement

1. C'est ce qu'on nommera, au XIXe siècle, « l'hellénisation du Christianisme »; voir plus loin, c. x, §. 244 sq., 251. — M. Walther Glawe a donné une histoire érudite de cette théorie, *Die Hellenisierung des Christentums von Luther bis auf die Gegenwart*, in-8°, Berlin, Trowitzsch, 1912; riche bibliographie, p. 321-35. On s'étonne qu'il n'ait fait mention ni des Centuriateurs, ni des premiers théologiens de la Réforme, en dehors de Mélanchton et l'on peut regretter quelques omissions pour la période moderne; voir plus loin, c. x, §. 240 sq. — Au jugement de l'auteur, l'hellénisation ne porterait en somme que sur la forme, dans les dogmes *chrétiens;* elle irait jusqu'à l'intime, dans le système *catholique;* cf. *Die Beziehung des Christentums zum griech. Heidentum,* in-8°, Berlin-Lichterfelde, Runze, 1913, pp. 41. — M. Glawe est protestant.

2. *Ecclesiastica historia, integram Ecclesiae Christi ideam... secundum singulas centurias... complectens... per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica* [M. Vlacich, J. Wigand, M. Judex, B. Faber, A. Corvinus, T. Holthuter], 8 in-fol., Bâle, 1559-74. — Plusieurs éditions. — La préface, sorte de « prolégomènes à toute histoire ecclésiastique », est remarquable.

Voir au sujet de ce livre la lettre du card. Hosius au card. Amulius, 20 juillet 1567, *Epist.* XCV, dans *Opera*, t. II, p. 239 sq.

3. « *Monstrat* [*eiusmodi Historia*] *perpetuum consensum in doctrina singulorum arti-*

le monachisme, l'ascétisme, la liturgie romaine et tels dogmes de second ordre, comme ceux de l'intercession des saints et du purgatoire... Aux yeux des théologiens catholiques elle peut sembler bien téméraire, puisqu'elle rejette déjà l'autorité du magistère ecclésiastique et cette part de la révélation chrétienne, qu'ils nomment, pour la distinguer du *Verbum scriptum,* c'est-à-dire la « Parole de Dieu consignée dans l'Écriture », *Verbum traditum,* la « Parole de Dieu transmise par la tradition orale »... Quelque sentiment que l'on adopte à cet égard, il semble difficile d'en exagérer l'importance.

Les défenseurs de l'Église romaine entrèrent résolument dans cette voie. Ainsi firent notamment Guillaume Eisengrein, dans ses *XVI Centenaires*[1], le Cardinal Baronius dans ses *Annales ecclésiastiques,* et sous une forme littéraire différente, le Cardinal Bellarmin dans ses *Controverses*[2], plus tard Denys Petau et Louis Thomassin dans leurs *Dogmes théologiques*[3].

90. — La connaissance des langues anciennes développée par l'Humanisme, le zèle croissant pour les recherches archéologiques, l'appel exclusif de la Réforme à l'autorité de l'Écriture amenèrent, par un mouvement parallèle, une transformation des études bibliques. Les exégètes s'efforcèrent d'expliquer les allusions du texte sacré à l'histoire des peuples ethniques, à éclairer comme dira plus tard Bossuet « la suite de la religion », à préciser le rapport des coutumes patriarcales et des institutions mosaïques soit avec les cultes païens, soit avec la liturgie chrétienne. Bon nombre de dissertations sur ces divers sujets ont trouvé place dans les *Critici sacri*[4], comme les recherches sur l'archéologie profane dans le *Thesaurus* de Grae-

culorum fidei omnibus aetatibus... Nequaquam igitur articuli caelestis doctrinae variant, sed sunt uniusmodi, sicut etiam praeclare Tertullianus inquit : Primum quodque verissimum esse »; *Eccles. Hist.*, préface (non paginée) de l'édit. de Bâle, 1562, t. I, p. [p. 4].

1. *Centenarii XVI... adversus novam Hist. Eccles. quam M. Flacius et eius collegae Magdeb. nuper ediderunt*, 2 in-fol., t. I, Ingold., 1566; t. II, Munich, 1568. — L'ouvrage est resté inachevé.

Du même auteur, *Catalogus testium veritatis locupletissimus...*, in-4°, Dillingen, 1565.

2. L'importance de cette réponse aux *Centuries* est attestée par le nombre des éditions et par la multitude des ripostes qu'elle suscita; cf. *BECJ*, t. I, col. 1156-80; Walch, *Bibl. theol. sel.*, t. I, p. 663 sq.; t. II, p. 302 sq. — Des chaires spéciales furent fondées pour la réfuter.

3. Voir plus loin, sur les thèses de D. Petau, p. 193, note 1; sur celles de L. Thomassin, p. 165, note 3.

4. La première édition fut donnée par le libraire Cornelius Bee, 9 in-fol., Londres, 1660. La meilleure, augmentée d'un *Thesaurus theologico-philol.* et d'un *Thesaurus novus* est celle d'Amsterdam, 13 in-fol., 1698-1732.

vius et de Gronovius[1] et dans les suppléments successifs de ces collections aujourd'hui bien vieillies. Peu à peu, ces travaux prennent des proportions considérables; ils s'isolent du texte de la Bible pour devenir des traités indépendants. Tels sont entre autres les *Antiquités judaïques* (1593) du bénédictin espagnol, éditeur de la Polyglotte d'Anvers, Benoît Arias Montanus, les *Dieux Syriens* de John Selden (1617), la *République des Hébreux* (1617) du calviniste hollandais P. Van der Kun (Petrus Cunaeus), la *Théologie païenne* (1641-69) du calviniste Gérard Vossius, le *Phaley* et le *Chanaan* (1646-74) du ministre calviniste Samuel Bochart, l'*Histoire Orientale* (1651) du savant luthérien J. H. Hottinger, que caractérisent un recours diligent aux sources originales et un grand souci d'objectivité[2], l'*Histoire de la religion des anciens Perses* (1700)[3] de l'anglican Thomas Hyde, étude appuyée sur des documents bien défectueux, mais qui dut à son érudition d'être regardée, jusqu'à la découverte des textes avestiques, au XVIIIe siècle, comme un chef-d'œuvre.

Deux traits généraux caractérisent ces publications : œuvres de croyants convaincus, luthériens, calvinistes, anglicans ou catholiques, elles maintiennent toutes la supériorité et la vérité exclusive du Judaïsme et du Christianisme; elles s'accordent de plus à voir dans le polythéisme une dégénérescence de la religion primitive.

Quant au reste, les opinions les plus diverses ont cours et, si l'érudition dépensée est souvent considérable, la méthode employée demeure fort criticable.

Il nous suffira d'examiner les deux problèmes les plus graves : l'origine de l'idolâtrie, l'explication des analogies religieuses.

Denys Vossius[4] attribue l'origine du polythéisme à la philosophie

1. *Thesaurus Graec. antiq.*, par J. Gronovius, Leyde, 13 in-fol., 1697-1702; *Thes. antiq. Rom.*, par J. G. Graevius, 12 in-fol., Traj. ad Rh., 1694; *Novus thes. antiq. Rom.*, par A.-H. de Sallengre, 3 in-fol., La Haye, 1716; *Utriusque thes. supplementa*, par J. Poleni, 5 in-fol., Venise, 1737...

2. Les mêmes qualités distinguent ses autres publications : *Clavis Scripturae*, 1649; *Historiae eccles. N^i T^i Enneas*, 1651; *Bibliotheca Orientalis*, 1658; Ἀρχαιολογία *orientalis*, 1662.

3. *Historia relig. veter. Persarum*, in-4°, Oxford, 1700; — 2° édit., revue, sous le titre *Veter. Pers. et Parth. et Med. relig. historia, ibid.*, 1760. — Hyde soutient que la religion des Perses s'est conservée très pure; que Zoroastre a été en relation avec les Juifs, (édit. de 1700) c. I, p. 3 sq.; que ses dogmes s'accordent en nombre de points avec ceux des Juifs, dont ils dérivent, c. X, p. 175-77; et même avec les dogmes chrétiens, c. XXXIII, p. 394 sq....

4. Dans son commentaire sur le *De idololatria* de Maïmonide, que l'on a joint dans quelques éditions à l'ouvrage monumental de son père, Gérard Vossius; voir plus haut, p. 156, note 1.

dualiste, subsidiairement au culte des anges et des héros, Jean LE CLERC[1] (1657-1736) au culte des anges, le jésuite Guy SCHEFFER[2] (1648-1717) à celui des astres, et Dom CALMET[3] tient cette opinion, diversement présentée par nombre d'auteurs, comme plus probable.

Au milieu de ces opinions, qui présentent trop peu d'intérêt pour être analysées en détail, quelques faits nouveaux méritent d'être signalés[4].

Quelques auteurs entrevoient le parti que l'on peut tirer de l'affinité des langues, pour éclairer la parenté des religions.

Parmi eux se distinguent Guillaume POSTEL[5], Étienne GUICHARD[6], Daniel HEINS ou HEYNS (Heinsius)[7]. Comme on devait s'y attendre, leur attention se porte surtout sur l'hébreu, dans lequel ils croient reconnaître la langue primitive[8], et sur les langues sémitiques. En consé-

1. *Index philol. ad histor. philos. oriental.*, aux articles *Ange* et *Astre* (d'après Dom CALMET).

2. *Coelum Poeticum seu sphaera astronomica*, in-4°, Prague, 1686. — Philippe von ZESEN (Caesius) voit dans la mythologie antique l'expression poétique de spéculations astronomiques, *Coelum Astronomico-Poeticum sive Mythologia stellarum fixarum*, in-8°, Amsterd., 1682; *Der erdichteten heidn. Gottheiten... Herkunft und Begäbnisse*, in-8°, Nürnberg, 1688. — Nous signalons ici ces ouvrages, bien qu'ils ne se rattachent pas directement aux études scripturaires.

3. *De origine idololatriae*, dans *Prolegomena et dissert.*, t. I, p. 460-66; voir sur le même sujet la série des opinions, surtout anciennes, réunies par Th. RAYNAUD, *Theologia naturalis*, in-fol., Lugduni, 1665 (*Opera*, t. V), dist. VII, qu. I, art. 2, p. 351 sq., 362-66.

4. Il faudrait, pour être complet, suivre en particulier l'interprétation que donnent les exégètes au chap. XIII du livre de la *Sagesse*. Certains prétendent que l'auteur sacré a prétendu indiquer l'ordre d'apparition des diverses formes du polythéisme; d'autres estiment qu'il a voulu seulement en signaler les causes principales, sans préoccupation chronologique. Telle est, entre autres, l'opinion de Dom CALMET, *Prolegomena*, t. I, p. 460.

5. *De originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate deque variarum linguarum affinitate liber*. In quo ab Hebraeorum Chaldaeorumque gente traductas in toto orbe colonias ...videbis; litteras, leges disciplinasque inde ortas cognosces, Paris, 1538. — M. O. GRUPPE, à qui nous empruntons cette indication (*Gesch. der klass. Mythol.*, p. 43 sq.) signale encore le « Pline allemand », Konrad GESNER, auteur du *Mithridates*, Zurich, 1555 et 1610. Nous n'avons pu vérifier si cet érudit déduit de l'affinité des langues quelque parenté des religions ou des mythologies.

6. *L'harmonie étymologique des langues* ...où se démontre que toutes les langues sont descendues de l'hébraïque, in-8°, Paris, 1606, 1610, 1618, 1619, 1631.

7. *Aristarchus sacer*, in-8°, Leyde, 1627; reproduit dans *Exercitationum Sacrarum ad N. T. libri XX*, in-fol., Leyde, 1639. — Comme plus tard S. BOCHART (*infra*, p. 164, note 1), l'auteur insiste sur l'influence religieuse de la Phénicie; *SS. Exercit.*, c. I, p. 701-17.

8. « *Qua in assertione nemo fere non est qui non applaudit* », dit M. A. BEYER dans son commentaire sur John SELDEN, *De dis Syris*, 8°, Leipzig, 1672; notes sur le c. II des prolégomènes, p. 11. — On trouvera encore les diverses opinions recensées par les auteurs suivants : S. BOCHART, *Geographia sacra*, in-fol., Leyde, 1712, l. I, c. XV, p. 50 sq.; Br. WALTON, *Biblia polyglotta*, 6 tomes en 7 in-fol., Londres, 1657, t. I, proleg. I, §. 6, 10, p. 2 sq.; proleg. III, p. 14 sq. — Sur l'opinion de GOROPIUS BECANUS, *supra*, p. 149, note 8.

quence, ils s'efforcent d'expliquer par des racines hébraïques les noms divins des mythologies assyrienne, syriaque et égyptienne, voire même grecque et latine.

Autant cet appel à la linguistique était digne d'éloges, autant l'ignorance des idiomes de l'Inde et la réduction des langues gréco-latines à l'hébreu était regrettable : le panthéon indo-européen demeurait un temple fermé.

Un hollandais, Abraham Roger, eut bien l'idée de signaler dans la civilisation des brahmes « *la porte ouverte pour parvenir à la connaissance du paganisme caché* »[1]. De La Créquinière, de son côté, écrivit un livre sur « *La conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples orientaux* »[2], mais il ne semble pas que ces ouvrages aient retenu l'attention. Au surplus, la clef indispensable manquait encore : seule la découverte des relations du sanscrit avec les langues indo-européennes pouvait la fournir.

Il n'en est que plus curieux, à quelques égards, de rencontrer dès cette époque une thèse à laquelle les indianistes de l'école « philologique », au XIXe siècle, devaient donner le plus grand éclat (§. 169).

Dans son livre sur *Les dieux syriens*, John Selden attribue l'apparition du polythéisme à la multiplicité des symboles sous lesquels on honorait la divinité : un temps survint où l'image distincte fut considérée comme un dieu différent ou le symbole d'un dieu différent. Et voici la pensée originale à laquelle nous faisons allusion : « Ce qu'amenait le grand nombre des images, des stèles et des symboles, ajoute-t-il, résultait aussi de la multiplicité des noms usités dans la liturgie : des accroissements considérables se produisaient dans les catalogues des dieux; où l'on n'avait vu d'abord que des noms divers, *nomina,* on vit dans la suite des divinités diverses, *numina.* Ainsi la Lune, qui s'appelait Isis, Lucine, Diane, Trivia, Hécate, finit par engendrer tant de déesses innombrables : chaque *nomen* devint un *numen* particulier »[3].

1. *De open-deure tot het verborgen heydendom*, in-4°, Leyde, 1651 ; édition par l'indianiste W. Caland, *De open-deure...* 's-Gravenhague, Nijhoff, 1915; à son sujet et sur divers travaux parallèles, Th. Zachariae, *GGA*, 1916, t. CLXXVIII, p. 561-615. — Traduct. allemande par Chr. Arnold, Nuremberg, 1663; traduct. française par Th. La Grue, *La porte ouverte pour parvenir à la connoissance du paganisme caché*, in-4°, Amsterdam, 1670; avec le titre : *Le Théâtre de l'idolâtrie ou la Porte ouverte..., ibid.*, 1670.

2. In-12°, Bruxelles, 1704 (anonyme). — Voir plus loin, p. 181, note 2.

3. « *Quemadmodum autem ab innumero idolorum, stelarum* [στηλῶν] et *symbolorum numero, sic a nominum in sacris adhibitorum multitudine ingens indigitamentis fiebat accessio et quae primum* nomina *tantummodo* numina *deinde diversa aestimabantur. Sic Luna, quae et Isis et Lucina et Diana et Trivia et Hecate dicebatur, tot*

L'idée fut exploitée par Cudworth, dans son *Système intellectuel*, mais au lieu de l'appuyer sur des études linguistiques plus approfondies, il accumula pour la justifier des témoignages stoïciens et néo-platoniciens. On se rappelle en effet comment, à une époque relativement tardive, la philosophie païenne s'était efforcée de prouver que les noms des dieux n'exprimaient en somme que les diverses parties d'une divinité unique, ou ses différents attributs (§. 15, 28, 44)[1].

A cette thèse Cudworth en ajoute une autre, à savoir le rôle prépondérant de l'Égypte dans la diffusion du polythéisme. Les assertions d'Hérodote sur la dépendance de la Grèce à l'égard des traditions égyptiennes, les spéculations du panthéisme égyptien, d'Apulée et des livres hermétiques la lui suggéraient encore.

Parmi les nombreux érudits qui partagent cet avis[2], il convient de citer le jésuite Athanase Kircher. A ce « philologue », comme il se nomme, n'ont manqué ni l'intelligence, ni d'exceptionnelles dispositions pour l'étude des langues, ni l'appui de généreux Mécènes, mais, à un degré trop commun à cette époque, le sens de la critique historique, à un degré rare, la défiance de son imagination et de sa propre réputation. Nul de ses contemporains, ce nous semble, n'a montré une curiosité aussi éveillée pour les documents originaux (relations de missions, gardées aux archives de son ordre ou récemment publiées, pièces rares, conservées dans les musées ou communiquées par les savants). Aucun non plus ne semble avoir tenté une esquisse aussi vaste des relations historiques entre les religions, y compris

demum atque innumeras alias peperit deas : nomen *enim unumquodque* numen *singulare devenit* »; J. Selden, *De Dis Syris syntagmata duo*, edit. novissima, opera M. Andr. Beyeri, pet. in-8°, Leipzig, 1672, prolegom., c. III, p. 55 sq.

1. « *In primis hoc prorsus patere velim, magnam illam, cui veteres sese deditos profitebantur, Deorum copiam magnam partem multis unius summi* Numinis *constare* nominibus, *seu, ut uno verbo rem totam complectar,* πολυθείαν *nihil esse plerumque, quam* πολυωνυμίαν »; Cudworth, *Systema intellectuale hujus universi*, édit. J.-L. Mosheim, in-fol., Iéna, 1733, c. IV, §. 32, p. 591. « *Quemadmodum nimirum soles saepenumero plures oculis nostris obversantur, ubi crassiores adspectum sideris huius vapores impediunt, atque res una eademque multiplex certo modo spectatori fit, si per vitrum eam intueatur polygonum,... ita summus idemque unus Deus, mundo veluti cogitando sociatus, atque in variis potentiae suae effectibus spectatus multitudine vocabulorum primum multiplicatus est, postea re ipsa multiplex non paucis visus est. Scilicet* πολυώνυμον, *id quod multa habet nomina, priscis Deorum cultoribus idem erat quod* πολυδύναμον, *id quod varia virtute pollet* »; *ibid.*, c. IV, §. 34, p. 619 sq.

Même théorie chez A. Kircher, *Œdipus Ægyptiacus* (1652), t. II, p. I, class. III, c. XI, p. 184, en dépendance des mêmes sources, surtout néo-platoniciennes.

2. A. Acoluth, G. B. Valeriano Bolzani, L. Pignoria, N. Caussin, S. J., G.-B. Casali, P. Y. Pezron, Cl. Sicard, S. J. etc. Tous sont allégoristes.

celles du Japon, de la Chine et du Mexique [1]... Au demeurant, presque toutes ses conclusions sont erronées, comme celles de Cudworth et pour les mêmes causes : l'Hermétisme chez eux a commandé l'herméneutique. Outre la reproduction de quelques textes précieux, comme l'inscription nestorienne de Si Ngan fou[2], son meilleur titre de gloire est d'avoir donné à l'Europe la première grammaire et le premier dictionnaire coptes[3]; encore ce mérite est-il compensé par le tort d'avoir laissé dormir dans ses cartons la première grammaire sanscrite, que lui apporta, en 1664, le jésuite allemand Henri Roth[4]. Sa conduite s'explique : il avait pressenti les rapports du copte avec ses chers hiéroglyphes; les langues indiennes au contraire lui paraissaient « absolument barbares » et sans aucune affinité soit avec les langues grecque, latine, allemande, soit avec la « langue primitive », l'hébreu [5].

91ᵃ. — Cette opinion, presque générale, sur le caractère primitif de la langue hébraïque, jointe à une interprétation très rigide de la Bible, devait amener les savants à chercher dans les traditions d'Israël la source des diverses mythologies. A ces raisons s'en ajoutait une autre d'ordre théologique. La Réforme en effet déclarait la nature

1. Son *Œdipus Ægyptiacus* (4 in-fol., Rome, 1652-54), préparé par vingt ans de recherches, est postérieur à la *Theologia* de G. Voss (1641), au *Phaleg et Chanaan* de S. Bochart (1646), antérieur au *Système* de R. Cudworth (1678). — L'idolâtrie de toutes les nations vient d'Égypte, sous l'influence du démon; *Œdipus*, t. I, synt. III-V, p. 164-424; cf. *Turris Babel*, in-fol., Amsterdam, 1679, l. III, sect. I, c. II sq., p. 132 sq.; avec table des correspondances entre dieux égyptiens, babyl., grecs et lat., *ibid.*, c. III, p. 143; *China monumentis illustrata*, in-fol., Amsterdam, 1667, p. III, p. 129-63, avec extraits des mémoires originaux du P. Roth sur la mythologie brahmanique, c. VI, p. 156 sq. — Les spéculations élevées du paganisme sont dues au contraire à une inspiration divine : « *Poetae subinde furore divino agitati ea dicunt quae nec ipsi quidem intelligunt, solo illo spiritus qui animo eorum dominabatur impetu prolata. Innumera hoc loco ex Hermeticis Platonicisque adducere possem nonnisi Numinis afflatu pronunciata* » *Œdipus*, t. II, class. III, c. XII, p. 196.

La dépendance des païens à l'égard des traditions bibliques est plus d'une fois exprimée *Œdipus*, t. II, p. I, p. 195; t. III, p. 577 etc.

2. *China monumentis illustrata* (édit. de 1667), p. I, p. 1 sq.

3. Apportés d'Égypte par Pietro della Valle, ces textes furent confiés par Peiresc à Kircher, qui les édita dans sa *Lingua Ægyptiaca restituta*, in-4°, Rome, 1643; cf *Prodromus Coptus sive Ægyptiacus*, in-4°, Rome, 1636.

4. *BECJ*, 1896, t. VII, col. 211; Th. Zachariae, *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.*, 1901, t. XV, p. 313-20. — Kircher en a extrait l'alphabet devanāgarī et les traductions insérées dans *China illustrata* (1667), p. III, c. VII, p. 162 sq.

5. Dans son *Atlas polyglossus*, qui forme la 3ᵉ partie de sa *Turris Babel* : « *Indicas porro linguas... prorsus barbaras* etc. »; édit. de 1679, l. III, sect. I, c. I, p. 131. — Sur l'hébreu, langue primitive, *ibid.*, c. V, p. 148 sq.; sect. II, c. I, p. 193 sq. — Sur l'irréductibilité des langues, *ibid.*, l. III, sect. III, c. VII, p. 218 sq. — Bibliographie complète d'A. Kircher, *BECJ*, t. IV, col. 1046-77.

déchue incapable de parvenir au vrai par ses propres forces; dès lors les bribes de vérité que l'on rencontrait dans les religions ethniques devaient apparaître comme une survivance des révélations départies aux Juifs ou comme un emprunt aux livres mosaïques. Des érudits de premier rang, comme les protestants Gérard Vossius (1577-1649), Samuel Bochart[1] (1599-1667), Hugo Grotius[2] (1583-1645), Théophile Gale[3] (1628-1678), se prononcent en ce sens et la thèse du plagiat, que nous avons critiquée chez les premiers apologistes (§. 30, 33, 37, 39), reprend avec eux une nouvelle vie.

Cette théorie est développée dans toute son ampleur par l'évêque d'Avranches, Huet (1630-1721), dans sa *Démonstration évangélique*[4], et l'on pourrait à bon droit s'en étonner, si l'on ignorait qu'il fut le disciple de Bochart et resta son admirateur convaincu, même quand il cessa d'être son ami. A ses yeux, tous les dieux de la mythologie ne figurent que le seul Moïse; des institutions mosaïques proviennent en grand nombre les rites et les lois des Gentils.

Dans son *Traité philosophique sur la faiblesse de l'esprit humain*[5], édité après sa mort, il a découvert le fidéisme qui favorisait chez lui cette opinion.

Ajoutons toutefois, pour expliquer l'accueil qu'elle a rencontré avant lui et après lui, que bien des raisons contribuaient à l'accréditer : une tradition d'école[6], qui pouvait revendiquer en sa faveur

1. *Geographiae Sacrae pars prior, Phaleg, seu de dispersione gentium... pars altera, Chanaan, de coloniis et sermone Phoenicum,* in-fol., Caen, 1646. — Je cite d'après la meilleure édition, la 4e, par H. Reland, *Opera omnia,* 3 in-fol., Leyde, 1712. — Voir notamment sur l'analogie des traditions bibliques et ethniques, la préface, t. I, p. 43; sur la nécessité de l'archéologie pour comprendre l'Écriture, *ibid.*, p. 44, et la dernière table du tome I, index fabularum quae in Phaleg et Phoeniciis explicantur.

2. *De veritate relig. christianae,* l. I, c. viii, dans *Opera theolog.,* in-fol., Amsterd., 1679; reproduit dans Migne, *Démonstr. évangél.*, t. II, p. 1019 sq.

3. *The Court of the Gentiles,* 4 in-4°, Oxford, 1669-77. — Dans le même sens, William Turner, *History of all Religions,* Londres, 1695; cf. *An Attempt towards an Explanation of the Theology and Mythology of the Ancient Pagans, ibid.*, 1687.

4. *Demonstratio evangelica*[3], in-fol., Paris, 1690 (1re édition, Paris, 1679). — Voir par exemple propos. IV, c. iii, p. 68 sq.; c. x, xi, p. 153-162. — Sur divers disciples allemands de Bochart et de Huet, voir O. Gruppe, *Gesch. der klass. Mythologie,* p. 60 sq. — Dans ses *Questions de l'Abbaye d'Aulnay,* avec une science aussi étendue que sa critique est superficielle, Huet s'applique à montrer, comme A. Steuco et ses émules (§. 87), l'accord des dogmes païens et chrétiens; *Quaestiones Alnetanae,* in-4°, Caen, 1690 et Leipzig, 1693, 1701, 1709.

5. Première édition, Amsterdam, 1723. — Je n'ai vu que l'édition latine, *De imbecillitate mentis humanae,* in-24, Amsterd., 1738.

6. Voir *supra,* §. 30, 37, 39. — Tradition d'*école* ou *littéraire,* non *dogmatique.* « *Cum nihil divinitus revelatum,* écrit à ce sujet Dom Calmet, *unice spectandae sunt rationes*

nombre de Pères; les facilités que l'on trouvait à sauvegarder par ce moyen l'originalité et la supériorité de la religion révélée, et à justifier les premiers Docteurs de l'Église de s'être mis en quelque sorte à l'école des philosophes païens, puisqu'en leur empruntant ils ne faisaient que reprendre leur bien; par-dessus tout une intelligence inexacte des règles de la critique... En fait, avec des applications plus ou moins étendues, cette théorie que la mythologie et la théologie païennes dérivent des traditions bibliques est si communément admise à cette époque, dans tous les camps, qu'il est presque plus difficile de lui trouver des opposants, comme John Spencer, dont nous allons parler incessamment, comme le bénédictin Dom Calmet[1] et le jésuite Pierre Lescalopier[2], que de dresser la liste interminable de ses partisans[3]. Chez tels de ces derniers la fantaisie atteint ses dernières limi-

quibus id sibi asserendum Patres censuerunt »; *Prolegomena et Dissertationes...* 2 in-fol., Augustae Vind., 1732, t. II, p. 433.

1. *An veteres legislatores et philosophi e S. Scriptura leges suas et moralem scientiam hauserint, op. cit.*, t. I, p. 430-36; cf. *In Exodum prolegom., ibid.*, p. 43-49; il admet toutefois certaines dépendances réciproques, p. 48; voir plus loin, p. 167.

2. *Humanitas theologica*, in-fol., Paris, 1660. — Le livre est malheureusement rédigé sous la forme d'un commentaire du *De natura deorum* de Cicéron; mais il mérite, ce nous semble, de retenir l'attention, par son érudition, par la pensée qui l'inspira (enrichir sa connaissance de Dieu, en interrogeant les spéculations de toutes provenances, et dresser par époques et par régions un aperçu de la théologie de tous les peuples; préface, p. XVIIIe), par son attention à consulter, outre les auteurs classiques, les relations des missions, et surtout par sa thèse générale : les vérités acquises par les païens l'ont été *solo rationis lumine* (titre; préface, p. xix et *passim*). D'Olivet a reproché à Lescalopier d'avoir pillé les commentaires de Pietro Marso et de Sixte Betulius, et d'avoir surchargé son livre de bien des inutilités. Poursuivant dans son propre commentaire un but purement exégétique (*Entretiens sur la Nature des Dieux*, 3e édit., Paris, 1732, t. II, p. 218; 1re édit., 1721), le docte abbé n'était peut-être pas très apte à apprécier le dessein de son devancier.

Moins étendue, moins érudite, mais plus synthétique, la *Théologie payenne* (in-8°, St-Jean-d'Angely, 1657) du sieur A. Maichin est une véritable ébauche de théologie comparative. La dépendance des païens à l'égard des Hébreux s'y trouve réduite à des proportions minimes. — Les Gentils, dit l'auteur, « se sont en beaucoup de choses utilement servis de leur raisonnement »; c. i, p. 22 sq. — « ces lumieres, quoy qu'imparfaictes, doivent toujours estre reçuës avec soin, avec respect et avec plaisir »; c. vii, p. 183.

3. Nous avons cité plus haut, N. Conti, P. Gautruche, F. Pomey, p. 147 sq.; A. Steuco, G. Wigel, M. Pansa, L. Galantes, F. Picinelli, T. Pfanner, E. Gerhard, p. 149; H. Grotius, D. Heinsius, G. Vossius, P. Jurieu, p. 164; E. Stillingfleet, Th. Gale, p. 155; Th. Hyde, p. 159; A. Kircher, p. 163. — Ajoutons encore, parmi les plus illustres, le dominicain Noël Alexandre, *Historia V^i et N^i Test.* (édit. de Luques, 1734), t. I, p. 9-14, 172-80, 328-36; t. II, p. 17-26, 127-30, 171-72, 251-52...; l'historien Fr. Bianchini, *La Istoria Universale*, in-4°, Rome, 1697, c. xiii, xix; l'oratorien Louis Thomassin dans *Méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les lettres humaines...* 6 in-8°, Paris, 1681-93, t. I, l. I, c. xii, p. 209 sq.; concordisme superficiel dans le genre d'A. Steuco, t. I, l. II, c. i sq., p. 311 sq.; t. III, l. I, c. i sq., p. 1 sq.; l. II, c. i sq., p. 343 sq. — Thomassin admet cependant que les païens ont pu s'élever à certaines vérités sans

tes : Gérard Croese[1], pasteur à Amsterdam, retrouve par exemple dans l'*Odyssée* l'histoire des patriarches, dans l'*Iliade* celle de la prise de Jéricho. Edmond Dickinson[2], médecin ordinaire de Jacques II, fait dériver du livre de Josué toutes les traditions de Delphes et disserte sur l'arrivée de Noé en Italie. Henri de Montagu[3], dans sa *Daemonis mimica*, petit prodige de crédulité et d'étroitesse, montre le démon singe de Dieu en toutes choses, et reconnaissant, à la suite de saint Augustin, que Pythagore et Platon n'ont pas lu Moïse, compare l'inspiration dont ils furent gratifiés à celle de l'ânesse de Balaam[4]!

91b. — A l'opposé de la thèse du plagiat se trouve celle de la condescendance. Le théologien anglican John Spencer (1630-1695), dans son livre célèbre *Sur les lois rituelles des Hébreux*[5], la reprend aux premiers Pères (§. 31, 40, 52) et à Maïmonide (§. 67, 72). « Dieu, dit-il, pour s'opposer de toute manière à la superstition, adopta dans sa liturgie nombre de rites rendus vénérables par leur antiquité et par l'usage des nations, parce qu'il voyait en eux des inepties tolérables ou propres à préfigurer quelque mystère[6]. » Ayant expliqué que l'origine d'un rite ne le rend pas mauvais en lui-même, Spencer met en œuvre, pour établir les faits et pour justifier ces dispositions de la Providence,

un tel secours, t. III, l. II, c. v, p. 419, mais (comme dans ses *Dogmata theologica*, édit. de Venise, 3 in-fol., 1730, *De Deo*, t. II, l. I, c. I sq.) il fait appel à l'innéisme : « les lumières avec lesquelles nous naissons nous donnent une bonne partie de ces connaissances »; *l. c.*, p. 419. — Sur son concordisme, cf. *Méthode d'étudier... la philosophie*, l. II, c. vi, p. 334 sq... — Sur Duplessis-Mornay voir plus loin, p. 170.

1. G. Croese, Ὅμηρος ἑβραῖος... in-8°, Dordraci, 1704.

2. E. Dickinson, *Delphi phoenicizantes*, in-8°, Oxonii, 1655; Francof., 1669. — Voir encore J. Nicolai, *Demonstr. qua probatur gentilium theologiam... e fonte Scripturae.. originem duxisse*, in-8°, Helmst., 1681; J. Bompart, *Parallela sacra...* in-4°, Almstelaed., 1689; D. Clasen, *Theologia gentilis*, in-4°, Magdeb., 1654; in-8°, Francof., 1684; G. de Lavaur, *Conférence de la Fable avec l'Écrit.*, 2 in-12, Paris, 1730 et Amsterd., 1731...

3. H. de Monteacuto, *Daemonis mimica...* in-12, Paris, 1612. — « *Fere omnes fabulae... tractae sunt a Sacris Paginis, suggestione videl. Daemonis ea quae Dei sunt mimice aemulantis* »; c. xvi, p. 120.

4. *Ibid.*, c. xviii, p. 170 sq.

5. *De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus*. La 1re édit. est de 1685. — Nous citons d'après l'édit. meilleure, in-fol., Tubingue, 1732.

6. « *Deus interim (ut superstitioni quovis pacto iretur obviam) ritus non paucos; multorum annorum et gentium usu cohonestatos, quos ineptias norat esse tolerabiles, aut ad mysterium aliquod adumbrandum aptos, in sacrorum suorum numerum adoptavit* »; l. III, dissert. I, praefat., p. 640. — Voir cette dissertation en entier, p. 639 sq. — Cf. l. I, c. xiii, p. 196. — Il observe d'ailleurs que ces usages n'ont pas été admis tels quels. « *Lege curatum [est] ne eodem modo peragerentur, sed ut circumstantiis quibusdam peculiaribus et a Deo praescriptis [gentium et Hebraeorum ritus] ab invicem discernerentur* »; *ibid.*, c. ii, sect. i, p. 648. — Ainsi s'expliquerait la minutie apparente de certaines prescriptions; cf. l. I, c. iii sq., p. 40 sq.

une surprenante érudition. Un critique moderne a pu dire — non toutefois sans exagération — que son ouvrage marquait la fondation de l'histoire comparée des religions[1].

En réalité, outre certains mérites que nous avons déjà signalés, la théorie de la condescendance présentait à un anglican un double avantage : elle lui permettait de condamner le « Papisme », coupable à ses yeux de maintenir des cérémonies que rien ne justifiait plus, et l'autorisait à défendre contre ceux qu'il nommait des « fanatiques », c'est-à-dire les Presbytériens et les Indépendants, le minimum de rites que l'Église anglicane, pour des raisons « économiques », avait cru devoir maintenir[2].

La publication de cet ouvrage marqua le début d'une controverse retentissante. Pour Spencer se prononcèrent Marsham, Warburton, Le Clerc, Jurieu; contre lui Witsius, Van Der Wayen, Waetchler, Triglandius, Wormius, Noël Alexandre[3]...

Dom Calmet éclaira le débat de remarques judicieuses[4]. Les coïncidences entre les rites apparaissant trop nombreuses pour être purement accidentelles, « ou ce sont les Égyptiens qui hébraïsent, disait-il avec Kircher, ou les Hébreux qui égyptisent ». Pour résoudre cette question délicate, il voulait qu'on distinguât les lois et les époques : dans les prescriptions morales, les rencontres sont naturelles, car la raison est commune à tous les hommes; en matière judiciaire, l'identité des fins poursuivies amène forcément quelque ressemblance dans les moyens choisis; en fait de liturgie, il convient de distinguer les thèmes généraux, commandés aussi par le but (identique ou analogue) que l'on se propose, et les détails : ces derniers seuls, expliquait-il, prouvent par leur accord une relation historique, mais elle peut résulter aussi bien d'une réaction intentionnelle ou dessein de concurrence, que d'une imitation ou adoption pure et simple. En fin de compte, tout en déclarant l'opinion de Spencer quelque peu exagérée, *forte aliquanto exorbitantem a recto,*

1. « *Whose work... may justly be said to have laid the foundations of the science of Comparative Religion* »; Rob. Smith, *Lectures on the Relig. of the Semites*[2], in-8°, Londres, 1907, p. vi. — Même opinion chez Lee, *Dict. of National Biography*, t. LIII, p. 360.

2. Voir spécialement, *op. cit.*, Prolegom., c. iii, sect. 2, p. 11, et l. III, dissert. i, c. ii, sect. 4, p. 659-660. — Au lieu de « *errantium quorundam Protestantium* », p. 11, la première édit. portait « *Fanaticorum, ut vulgo audiunt* ». — Voir la dissertation liminaire de Pfaff (non paginée dans le texte), p. 1 et 2.

3. Voir notamment l'étude remarquable de W. Warburton, *The Divine Legation of Moses*[4], 5 in-8°, Londres, 1855-65, l. IV, sect. vi, t. IV, p. 23-123. — Pour plus de détails voir la bibliographie très riche de Pfaff, *l. c.*

4. *Prolegomena et dissert. in omnes S. Script. libros* (1733), In Exod. proleg., t. I, p. 48 sq.

il estimait la théorie du plagiat peu acceptable, malgré l'avis contraire des Pères, et manifestait ses préférences pour celle de la condescendance[1]. Il ajoutait cette observation capitale, que la valeur de la législation mosaïque doit s'estimer non par quelque détail, mais par son ensemble[2].

Cette transcendance de la religion juive et de la religion chrétienne, tous les auteurs précédemment cités s'efforcent de la faire valoir, par une comparaison plus ou moins explicite avec les autres religions.

92. — La même préoccupation se manifeste dans les histoires ou descriptions des différents cultes, et surtout dans les traités apologétiques, dont il nous reste à parler.

Peu sensible dans la compilation de Samuel PURCHAS[3], elle s'accentue dans les recherches d'Édouard BREREWOOD[4], plus encore dans la *Vue de toutes les religions du monde* d'Alexandre ROSS[5], maintes fois rééditée et traduite en plusieurs langues, dans l'*Histoire des religions de tous les royaumes du monde* de JOVET[6], dans celles de Jean Henry URSIN[7] et de Guebhart MEIER[8].

Tel de ces ouvrages, comme celui de JOVET, chanoine de Laon et

1. « *Cave eas leges nihil ad perfectionem reliqui habuisse credas, non enim omnem quae Deum decebat perfectionem, sed omnem pro imbecilli populo discretionem prae se ferunt. Plura sane tanquam princeps et rex Hebraeorum tolerat, quae Deus et Iudex reprobat atque condemnat* »; *l. c.*, p. 46ᵃ.

2. « *Interdum maiestatem suam Deus ad leges quasdam demittit quas seorsim spectatas vix dignas ut unum corpus cum ceteris Dei legibus constituant iudicaremus : eas tamen, si una cum ceteris coniunctas inspiciamus, integrum quoddam et constans iuris systema constituunt prae ceteris eousque ab hominibus latis absolutissimum* »; *ibid.*, p. 46ᵇ.

3. *His Pilgrimage; or, Relations of the World and the Religions observed in all ages...* in-fol., Londres, 1613. — La meilleure édit., la 4ᵉ (1626 et 1647) se joint comme 5ᵉ vol. à *Hakluytus Posthumus*, 5 in-fol., Londres, 1625-26. — Cet ouvrage, pour lequel PURCHAS disait avoir consulté plus de 1200 auteurs, est surtout intéressant pour l'histoire des découvertes géographiques.

4. *Enquiries touching the Diversity of Languages and Religions*, in-4°, Londres, 1614 — Plusieurs édit. et traductions.

5. Πανσέβεια; *or, a View of all Religions in the World*, in-12°, Londres, 1653 (une dizaine d'édit.); traductions en hollandais par J. SANDERUS, en français par T. LA GRUE, en allemand par A. REIMAR, puis, avec corrections et additions, par D. NERRETER. — L'ouvrage est pauvret en ce qui concerne les religions païennes et, pour le reste, conçu du point de vue anglican.

6. Trois pet. in-4°, Paris, 1676-80. — Du point de vue catholique. — Plusieurs éditions.

7. *Histor.-theol. Bericht vom Unterschied der Religionen die Heute zu Tage auf Erden sind*, in-8°, Nürnberg, 1563. — Surintendant luthérien de Ratisbonne, l'auteur a produit divers ouvrages sur des sujets connexes : *De Zoroastre, Hermete, Sanchoniathone... De una vera religione*, etc.

8. *Historia religionum, Christianae, Judaeae, Gentilis, Mahumedanae*, in-4°, Helmstadt, 1697.

prieur de Plainchastel, suppose une attention notable aux relations des missions. L'on n'en saurait dire autant des théologiens de profession. Nous avons exposé et, ce nous semble, justifié leur méthode[1]. On peut ajouter à leur décharge qu'au XVIe et même au XVIIe siècle les relations des missionnaires étaient rares, peu répandues, et surtout bien différentes de ces descriptions soignées des croyances et des rites qu'elles ont procurées dans les âges suivants. Il n'en reste pas moins regrettable que leur information demeure si arriérée et qu'il leur échappe des assertions comme celle-ci : « Nous pourrions, écrit le jésuite Grégoire de VALENTIA, ajouter ici les erreurs analogues des religions dont à notre époque, tant en Orient qu'en Occident, les peuples sont libérés de jour en jour par la grâce de Jésus-Christ... Mais ce n'est point nécessaire, puisque par la lumière de l'Évangile la nuit de l'idolâtrie est en grande partie dissipée, *magna sit ex parte depulsa* » [2]... « à tel point, dit encore, plus de cent ans après, le dominicain Vincent GOTTI, que les idoles, après avoir possédé le monde entier, obtiennent à peine quelque culte, chez des peuples barbares, dans un coin reculé de l'univers, *vix in remoto orbis angulo*[3] ». Ne croirait-on pas que le cercle compact de leurs auditeurs a empêché ces docteurs d'entrevoir, dans les régions lointaines, les millions de païens prosternés devant leurs fétiches bariolés et leurs divinités grimaçantes?

Cependant le développement des relations avec les deux Amériques, l'Inde, le Japon et la Chine, la multiplication des sectes dans l'Église, les tendances naturalistes, dont nous avons signalé le germe au sein de l'Humanisme, devaient faire sentir le besoin de renouveler l'apologétique chrétienne, d'une part en établissant de manière plus accessible au grand public les vérités philosophiques que présuppose toute foi, non pas exclusivement affective ou sentimentale, mais rationnelle, puis les preuves ou titres de la révélation évangélique, d'autre part en faisant plus large place à la comparaison des religions et des églises. Déjà les humanistes Marsile FICIN (1474), PIC de la Mirandole, son disciple, Pierre de la RAMÉE (1576), les dominicains Jérôme SAVONAROLE (1497) et Guillaume TOTAN (1511), l'observantin A. SPINA (1511) avaient donné divers traités apologétiques,

1. C. III, §. 70. — Signalons du moins, comme très fouillées, les études de SUAREZ sur la superstition et la magie, *De virtute et statu religionis*, t. III, l. II en entier; dans *Opera omnia*, 23 in-fol., Venise, 1740-51, t. XII, p. 264 sq.

2. *Commentar. theol. tomi V*, in-fol., Paris, 1609 ; in II II, q. XCIV, t. III, p. 1709.

3. *Theologia scholastico-dogm.* (1re édit., 16 in-4°, Bologne, 1727-35); édit. de Venise, 1793, Tr. II, q. I, dub. 2; *de polytheismo et idololatria*, t. I, p. 83.

dégagés de la forme scolastique et répondant à ce programme. La Réforme entra dans cette voie, en éditant les ouvrages de Louis VIVÈS (1543), de Guillaume POSTEL (1544) et surtout ceux du calviniste français DUPLESSIS-MORNAY et de l'arminien hollandais, le célèbre juriste H. GROTIUS. Le premier donnait, en 1579, son *Traité de la vérité de la religion chrétienne, contre les athées, épicuriens, païens, juifs, mahumédistes et autres infidèles*[1]; le second publiait, en 1622, en vers hollandais, puis en 1627, en latin, un opuscule de même titre[2], destiné aux marins de sa nation que leurs voyages mettaient en rapport avec les infidèles. Après avoir démontré l'existence de Dieu et ses principaux attributs, il prouve la vérité du Christianisme, par le caractère et par les œuvres de son fondateur, par l'excellence de sa doctrine, par sa propagation merveilleuse et par ses miracles; il réfute ensuite le paganisme, le Judaïsme et le Mahométisme[3]. Le succès des deux traités, fréquemment réédités et traduits en un grand nombre de langues, est d'autant plus curieux, que pareille manière de faire marquait un abandon notable des principes formulés par les chefs de la Réforme. Appuyer la foi sur une démonstration n'était-ce pas rétablir les droits de la raison, renoncer à la foi passive de LUTHER et à ce témoignage immédiat de l'Esprit, supérieur à toute science humaine, sur lequel CALVIN voulait fonder la conviction des fidèles (§. 85)? Tel est pourtant, dans ses grandes lignes, l'ordre que suivra l'apologétique protestante jusque vers la fin du XVIIIe siècle. L'apologétique catholique qui le suit encore de nos jours ne fait du moins en

1. Sur les anciennes éditions du livre et ses traductions, voir FABRICIUS, *Delectus argumentorum...* c. XXX, p. 547-49: — Je cite d'après l'édition latine, in-8°, Herbornae Nassoviorum, 1609. L'influence de l'Humanisme est sensible dans le concordisme que MORNAY établit entre les doctrines païenne et chrétienne, v. g., c. VI, p. 65-88 : *Prisca philosophia Trinitatem confitetur.* — Pour lui, les dieux du paganisme sont des hommes divinisés, c. XXII, p. 335 sq., et les prodiges qu'on leur attribue sont l'œuvre de démons qui se sont fait adorer sous leur nom, c. XXII, p. 347 sq.

2. *Bewys van den waren Godtsdienst*, Amsterdam, 1622; *De veritate relig. christ.*, *ibid.*, 1627. — Sur les anciennes édit. et trad., FABRICIUS, *op. cit.*, p. 549-52; sur les traductions françaises, MIGNE, *Démonstrations évang.*, t. II, p. 993 sq. — Je cite d'après l'édition de MIGNE. Les esprits adorés par les païens étaient des démons, l. IV, c. I, p. 1070. — Naturellement, la thèse du plagiat se rencontre chez les deux auteurs; MORNAY, *op. cit.*, c. XXVI, p. 402-04; GROTIUS, l. I, c. VIII, p. 1018-26.

3. L'ordre est moins net chez MORNAY; la réfutation du paganisme est mêlée à la justification du Mosaïsme et du Christianisme. — Dans la célèbre *Démonstration évangélique* de D. HUET (*supra*, p. 164, note 4) toutes les questions d'histoire ancienne et de mythologie sont abordées, à propos de l'historicité des Livres Saints; la fausseté de toutes les autres religions est brièvement déduite par manière de conclusion; édit. de Francfort, 1722, propos. X, p. 717.

cela, que développer les principes posés par les docteurs des premiers siècles chrétiens (§. 33, 41, 54)[1].

La comparaison des religions et particulièrement celle des sectes chrétiennes tient une place plus large dans les publications du calviniste hollandais J. HORNBEEK[2], des luthériens J. H. URSIN[3], A. SENNERT[4], J. KROMAYER[5], G. NEUMANN[6], de l'anglican R. JENKIN[7], et dans celle du dominicain V. GOTTI, la plus développée de toutes et la plus érudite[8].

Toute appréciation de leur valeur philosophique ou théologique mise à part, il faut avouer toutefois que leurs assertions sur les cultes ethniques, sur le Mahométisme et, qui plus est, sur l'histoire ancienne, nous apparaissent aujourd'hui bien pauvres et bien inexactes. Mais le meilleur architecte peut-il construire avec d'autres matériaux que ceux de son temps!

93. — Tels sont aussi les défauts qui déparent et la nécessité qui excuse l'*Histoire universelle* de BOSSUET. Œuvre d'art, synthèse des connaissances archéologiques acquises depuis la Renaissance, apologétique, philosophie de l'histoire, elle est cela tout ensemble. Calme et majestueuse comme un chant d'église, c'est un hymne à la Providence, l'hymne d'un penseur à qui la méditation des Prophètes, de l'Évangile et de saint Paul a donné l'intelligence « du mystère caché aux siècles et aux générations » jusqu'à l'avènement du Christ (*Ad Col.*, I, 26). A la lumière de sa foi, BOSSUET découvre les plans divins, en montre la réalisation progressive dans la succession des âges, « par ces grands coups dont le contre-coup porte si loin »[9], et justifie avec l'A-

1. Bibliographie de cette période dans FABRICIUS, *Delectus argum.*, c. XXX, p. 339-46.

2. *Summa controversiarum religionis cum Gentilibus, Judaeis, Mahumedanis, Papistis*, in-8°, Ultrajecti, 1653. — Plusieurs éditions.

3. *Hist.-theol. Bericht vom Unterschied der Religionen heutiges Tages auf Erden*, in-8°, Nuremberg, 1663; diverses éditions. — *Amica collatio historica de una vera religione, ibid.*, 1665; avec tableau synoptique des religions, p. 96, et appendice *Vom alleinseligmachenden Glauben*, p. 62. — Ses *Sacrorum et philologicorum miscellaneorum libri VI*, édités par son fils (in-8°, *ibid.*, 1666; cf. *Paralipomena, ibid.*, 1667) comme les *Quaestiones Alnetanae* de HUET (*supra*, p. 164, note 4) signalent les doctrines parallèles entre païens et chrétiens. — L'auteur paraît dépendre de G. Voss et de S. BOCHART (*supra*, p. 164).

4. *Scrutinium religionum*... in-4°, Wittebergae, 1668.

5. *Scrutinium religionum*... in-4°, Lipsiae, 1670; 3e éd., 1681.

6. *Trutina religionum*. in-8°, Lipsiae, 1716.

7. *Reasonableness and Certainty of the Christian Religion*, 3e édit., Londres, 1708; 6e, 1734.

8. *Veritas religionis christianae*... 3 in-4°, Romae, 1735 et 1736; 2 in-fol., Venet., 1750.

9. *Histoire universelle*, p. III, c. VIII (1re éd., in-4°, Paris, 1681), édit. LACHAT, *Œuvres*,

pôtre, par une sagesse surhumaine, ce qui semble dans la prédication chrétienne une « folie » : « Dieu savait, dit-il, que ce n'était pas par raisonnement qu'il fallait détruire l'idolâtrie, que le raisonnement n'avait pas établie »[1]; en conséquence, il envoie en ce monde un messie qui vit en pauvre et meurt sur une croix; par là même, il arrache l'humanité à la séduction des plaisirs, des richesses et de l'orgueil, « et les idoles qu'on adorait au dehors furent dissipées, parce que celles qu'on adorait au dedans ne subsistaient plus ».

Pour trouver une synthèse comparable, il faut remonter jusqu'à la *Cité de Dieu* de saint Augustin (§. 55).

Mais les vues du génie sont parfois simplificatrices à l'excès; elles peuvent devenir d'une intransigeance singulière, quand elles s'accompagnent d'un tempérament autoritaire, prompt à s'excuser par un zèle sincère de la foi. Bossuet en est un exemple frappant. S'il a écrit : « Dieu a voulu que Moïse même fût instruit dans toute la sagesse des Égyptiens (*Act.*, VII, 22)... La vraie sagesse se sert de tout et Dieu ne veut pas que ceux qu'il inspire négligent les moyens humains, qui viennent aussi de lui à leur manière »[2], en maintes circonstances, il a oublié ce principe et négligé de montrer, dans la « suite de la religion », la collaboration des facteurs humains, les échanges d'influences entre les peuples, les modalités contingentes qui peuvent marquer dans le détail l'exécution de plans éternels[3]. Par rapport à la thèse patristique de la « condescendance » (§. 31, 40, 52), c'est un recul. — Préoccupé surtout d'éclairer la vocation d'Israël et satisfait pour son compte d'une conception théologique qui accentue la souveraine autorité de Dieu dans la prédestination

t. XXIV, p. 654. — Voir surtout la seconde partie, « suite de la religion », p. 366 sq. et l'admirable esquisse qu'il y trace du Christ et de sa doctrine, p. II, c. XIX, p. 447 sq.

1. « *Quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes* »; *I Cor.*, I, 51. — Bossuet, *op. cit.*, p. II, c. XXV, p. 515 sq.

2. *Histoire universelle*, p. III, c. III, édit. Lachat, t. XXIV, p. 590.

3. On peut noter les mêmes défauts dans ses œuvres polémiques contre l'oratorien Richard Simon, au sujet des Écritures. Tout en estimant souvent très justes les censures de Bossuet, des catholiques même leur reprochent aujourd'hui de ne pas reconnaître ce qu'il peut y avoir d'imperfection ou simplement d'humain dans la rédaction de livres inspirés et d'avoir arrêté par cet excès le développement de la critique biblique; cf. R. de La Broise, S. J., *Bossuet et la Bible*, in-8°, Paris, Retaux, 1891, c. XII, p. 363 sq.; A. Largent, art. *Bossuet, DTC*, t. II, col. 1061 sq. — On peut les observer encore, dans ses controverses avec le ministre Jurieu. Voir notamment sa répugnance à reconnaître les imperfections des spéculations trinitaires, signalées par Petau chez plusieurs écrivains anténicéens; *Avertissements aux Protestants*, Avert. I, §. XXVIII; VI, §. CII, édit. Lachat, t. XIV, p. 213 sq.; t. XV, p. 96 sq.; cf. *infra*, p. 193, n. 1.

des individus et des peuples, il s'est moins soucié de justifier la conduite de la Providence à l'égard des nations païennes[1]. Les Docteurs des premiers siècles, ici encore, avaient formulé des solutions qu'il eût dû faire valoir. Pour ces raisons, pas plus qu'elle n'est le dernier mot de l'histoire, l'œuvre du grand évêque ne saurait être, même pour des catholiques, le dernier mot de l'orthodoxie[2].

§. 94. Conclusion. — Divergences foncières entre la Renaissance et la Réforme. — Influence commune sur le développement des études comparatives.

94. — Nous pouvons arrêter ici l'étude de cette période, quitte à en compléter l'esquisse au chapitre suivant, en signalant au sein du Protestantisme certaines publications et certaines controverses qui présagent et préparent l'avènement prochain du rationalisme.

Pour conclure, essayons de préciser quelles analogies rapprochent la Renaissance et la Réforme, quelles divergences les séparent, quelle influence leur revient sur l'étude comparée des religions.

On présente parfois la seconde comme l'aboutissement normal de la première. A plus d'un égard, il serait plus exact de parler d'opposition foncière.

L'Humanisme, en effet, du moins dans sa seconde phase, nous est apparu comme une exaltation de la nature humaine, sous l'inspiration du paganisme; nous avons vu la Réforme affirmer au contraire la

1. C'est ce qui explique l'ardeur avec laquelle il poursuivit le mémoire de Pierre Coulau, *Judicium de propositionibus quibusdam circa antiquam Sinarum religionem*, in-4°, s. l. n. d. (cf. Ch. Urbain et E. Levesque, *Correspondance de Bossuet*, in-8°, Paris, Hachette, 1920, t. XIII, p. 144, note 4). Ce docteur de Sorbonne, en étendant à la Chine, à la Perse, à l'Inde la connaissance du vrai Dieu, voulait montrer les possibilités de salut qui restaient aux infidèles. Sans prendre garde aux Steuco, aux Pfanner, aux Breganius, aux Hyde (*supra*, p. 149), bref au torrent des érudits qui avaient prôné une thèse analogue, sur des arguments d'ailleurs aussi fragiles, Bossuet craignait que ces idées ne vinssent « appuyer l'indifférence des religions, qui est la folie du siècle où nous vivons »; *ibid.*, p. 143. Sympathisant en ce point avec le dogme janséniste (cf. A. Largent, art. *Bossuet, DTC*, t. II, col. 1078 sq.), il voulait surtout qu'on « adorât en tremblant les secrets et impénétrables jugements de Dieu, qui livre toutes les nations à l'idolâtrie »; *ibid.*, p. 182. — Voir ses trois longues lettres à Ch. de Brisacier, 30 août, 8 et 13 sept. 1701; Ch. Urbain, *op. cit.*, p. 143 sq., 157 sq., 182 sq. — On notera toutefois qu'il maintient en somme les principes des Pères : la vocation d'Israël comme peuple n'exclut pas la vocation d'individus au sein de toutes les nations; *ibid.*, p. 170, 172 sq., 177 etc.; voir spécialement s. Augustin, *supra*, c. II, §. 55, p. 94.

2. Il convient de signaler, au moins en raison de son attention très marquée à décrire les religions de chaque peuple (v. g., l. I, c. IX sq.), le luthérien Nicolas Guertler (1654-1711), très érudit, souvent paradoxal, dans l'ensemble fort peu critique : *Origines mundi*, in-4°, Amsterdam, 1708. Comme tous les théologiens de l'époque, il défend les thèses du monothéisme primitif et de la dégénérescence; l. II, c. XXII (avec compilation de toutes les opinions sur le sujet).

déchéance de l'homme et sa corruption radicale. L'Humanisme, logiquement, tendait à rejeter toute ingérence du surnaturel; la Réforme déclare le surnaturel indispensable : sans lui, l'homme n'a de forces que pour l'erreur et le vice. L'Humanisme déifiait la raison; nous avons dit à quel point LUTHER l'avait dénigrée. L'Humanisme était un engouement pour la science; LUTHER a décrié la science au point d'amener une décadence des études sacrées et profanes dont les humanistes se désolaient[1]. Le premier réclamait en faveur de la pensée libre; LUTHER et CALVIN ont bien proclamé le principe du « libre examen », mais on a pu voir s'ils l'entendaient exactement de même manière, selon qu'il s'agissait des « dogmes papistes » ou de la doctrine que chacun d'eux enseignait (§. 84-87).

Que reste-t-il donc de commun aux deux courants?

Il est facile de le dire : tout d'abord, leur protestation contre les abus introduits dans l'Église et leur opposition à l'autorité de Rome; ensuite, quand le temps eut adouci la rigueur de certaines thèses[2], l'utilisation de l'érudition profane au service de cette double campagne, comme aussi, chez tant d'érudits luthériens, calvinistes et anglicans, au service d'une foi chrétienne très ardente. L'un et l'autre ont poursuivi la suppression de tout ce qui peut paraître superfétation ou formalisme dans le culte, excroissance dans le dogme.

Dans ces limites, l'Humanisme a préparé les voies à la Réforme et la Réforme est restée fidèle à son esprit.

Au demeurant, tous deux ont grandement développé l'étude des religions. Ils ont stimulé *la recherche*. A vrai dire, la découverte de l'Amérique les a laissés presque indifférents; le monde antique ressuscité de ses cendres a fait mépriser le monde nouveau que Christophe COLOMB venait de révéler; l'Humanisme a dédaigné ces barbares, la Réforme cette foi qu'elle ne pouvait tenir pour justifiante. Mais le premier a réveillé l'intérêt pour les cultes ethniques, en exaltant les spéculations religieuses du paganisme; la seconde a obtenu le même résultat, en s'appliquant soit à combattre le « pagano-papisme », soit à éclairer par l'archéologie le sens des Écritures.

De manière spéciale la Réforme a influé sur *la méthode :* sa polémique contre « l'idolâtrie romaine » a imposé en quelque sorte la comparaison des cultes; son appel à l'Évangile et surtout la publica-

1. Voir spécialement sur ce point DŒLLINGER (trad. E. PERROT), *La Réforme*, t. I, p. 397 sq.; t. II, p. 570 sq. — L'auteur était catholique, quand il écrivit ce livre; mais il n'a fait en somme que réunir des témoignages empruntés aux partisans de la Réforme.

2. Notamment sur la valeur de la raison, le prix du savoir, la nature de la conversion et de la foi, le témoignage immédiat du Saint-Esprit, l'autorité du jugement privé.

tion des *Centuries de Magdebourg* a introduit dans les études religieuses des préoccupations chronologiques jusque-là trop négligées.

Pour ces raisons, la période du XVe au XVIIIe siècle a produit, en bon nombre, en dépendance de l'Humanisme, des Sommes de mythologie comparée (§. 80, 87) et de théologie (§. 83, 87), en dépendance de la Réforme, des Histoires comparées de tous les cultes (§. 88), des Histoires comparées des dogmes chrétiens (§. 89, 91), des Apologétiques comparatives (§. 92)... Les épithètes de « comparée » et de « comparative », que nous attribuons à ces travaux, ne paraîtront pas arbitraires, après l'étude que nous venons d'achever; mais le lecteur comprend aussi combien l'esprit de cette époque est éloigné de l'indifférentisme qui prévaut chez nombre de comparatistes modernes et combien, par ailleurs, les comparaisons de leurs devanciers sont loin de répondre aux exigences de la critique historique. Ces exigences nous les avons vues toutefois se préciser sous la plume de quelques érudits, notamment de Laurent Mosheim (§. 87) et de Dom Calmet (§. 91 [b]).

Ajoutons que l'action exercée par la Réforme durant ces deux siècles ne saurait donner la vraie mesure de son influence. Contre le gré de ses initiateurs, la logique de ses principes devait provoquer une évolution plus profonde. De cette assertion les chapitres suivants fourniront surabondamment la preuve.

CHAPITRE CINQUIÈME

AVÈNEMENT DU RATIONALISME

95. — Un fait capital domine la période dont nous allons nous occuper : l'avènement du rationalisme.

Cette doctrine élimine, comme *contraire à la raison,* toute conception qui la *dépasse* et jusqu'à l'idée d'une exception miraculeuse aux lois de la nature. Dans la seconde période de l'Humanisme, on l'a vue poindre. A la fin du XVIe siècle, on a pu croire que la Réforme l'avait endiguée, en la contenant dans les limites d'une doctrine minimiste à certains égards et réactionnaire, mais encore toute pénétrée de croyance au surnaturel, puisque si Luther et Calvin prétendaient élaguer ce qu'ils considéraient dans le Catholicisme comme des corruptions, ils voulaient d'autre part s'attacher avec d'autant plus de fermeté au « pur Évangile ». Les divergences que nous avons signalées entre les deux courants (§. 94) auraient dû faire comprendre toutefois que l'alliance entre le rationalisme humaniste et le surnaturalisme protestant ne pouvait être durable ; de même, le principe du libre examen, au nom duquel s'accomplissait l'œuvre des réformateurs, aurait dû faire prévoir que les transformations introduites à leur instigation ne pouvaient constituer qu'un premier stade dans la voie des réductions.

En fait, dès le début du XVIIe siècle, le rationalisme manifeste sa présence par les doctrines antitrinitaires des sociniens ; vers le milieu du siècle, il entre bruyamment en scène, au sein de l'église anglicane, avec Herbert de Cherbury ; au XVIIIe, il inspire pour une large part les spéculations religieuses. Partant, si l'on considère la « suppression de la révélation [sur]naturelle » comme « la condition première de l'étude objective des religions »[1], la Science des religions com-

1. J. Réville, *Phases successives,* c. III, p. 84.

mence proprement à cette époque. Évidemment, on ne peut accepter cette manière de voir. Une négation *a priori* ne saurait être la condition d'une étude *objective*. Si l'on est porté à croire que la philosophie rationaliste, à tout le moins, doive favoriser la critique rationnelle, on pourra se convaincre de l'écart qui existe entre ces possibilités abstraites et leur réalisation, en voyant au cours du présent chapitre combien pauvre fut l'apport du rationalisme aux progrès de la science pure. A parler plus correctement, la *science descriptive* des religions a commencé, dès qu'on s'est préoccupé d'acquérir sur leur compte des informations exactes — la *science comparative,* dès qu'on a formulé des principes propres à assurer des comparaisons vraiment critiques. Les débuts de ces deux sciences (débuts très humbles en vérité) remontent fort loin. Quant à la « vraie » *philosophie des religions*, trop souvent confondue avec la « science des religions tout court », elle commence naturellement pour chacun avec la philosophie de son choix.

Sans discuter ici la valeur de la philosophie rationaliste, nous appliquant uniquement à mieux comprendre l'évolution des *études comparatives*, 1° nous exposerons brièvement l'enrichissement de connaissances produit par la découverte du Nouveau Monde et par les relations croissantes de l'Europe avec les autres parties du globe; ces renseignements, en effet, vont exercer leur influence sur les théories du temps; 2° nous examinerons ensuite les facteurs du rationalisme, c'est-à-dire l'enchaînement des faits et la maturation pratique des idées qui devaient, bon gré mal gré, révéler l'aboutissement réel des principes formulés par LUTHER et CALVIN; 3° cette tâche accomplie, nous pourrons étudier en meilleur jour les travaux que produit le XVIIIe siècle et les thèses nouvelles qu'ils introduisent.

Art. I. — *EXPLORATEURS ET MISSIONNAIRES*

§. 96. Explorations et missions dans les deux Amériques : Bernardino de Sahagun et l'*Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne* — les jésuites et les *Relations de la Nouvelle-France.* — Histoires et relations diverses. — §. 97. Critique de ces documents : descriptions précieuses; théories aventureuses. — §. 98. J. Fr. Lafitau : premiers rapprochements entre le paganisme classique et les religions sauvages. — §. 99. Missions d'Afrique, des Indes et de l'Extrême-Orient. — Tolérance d'usages païens par les jésuites M. Ricci et R. de Nobili. — Controverse passionnée des « rites chinois » et des « rites malabares ». — §. 100. Les jésuites des Indes : J. Calmette et la découverte des *Vedas;* G. L. Coeurdoux et la découverte des rapports du sanscrit avec le grec et le latin. — Paulin de Saint-Barthélemy. — §. 101. Les jésuites de Chine; leurs *Mémoires.* — §. 102. Questions d'exégèse : le « figurisme » chez les Pères Fouquet, de Prémare et Gollet; principes de saine critique chez le Père Gaubil.

96. — Sur les traces de Fernand CORTEZ, qui subjugua en deux ans

le Mexique (1519-21), de PIZARRE, qui soumit l'empire des Incas (1533), de SOTO, qui parcourut en vainqueur la vallée du Mississipi inférieur, de Jacques CARTIER (1534-43) et de CHAMPLAIN (c. 1603-35), qui donnèrent à la France le Canada, les missionnaires catholiques s'élancèrent à l'envi. Les récits des premiers explorateurs, bientôt réunis dans les « collections de voyages »[1] éditées en diverses langues, contenaient déjà bien des détails piquants sur les croyances, les rites et les mœurs des populations américaines. Les messagers de l'Évangile devaient naturellement accorder plus d'attention à ces divers sujets. Certains en firent l'objet de mémoires spéciaux, destinés à faciliter l'apostolat des nouveau-venus, en leur assurant une connaissance exacte des institutions et de la mentalité indiennes. En ce genre les recherches de BERNADINO de SAHAGUN sur les « choses de la Nouvelle-Espagne » se distinguent par la richesse des informations et la rigueur des précautions prises pour en assurer la valeur : elles constituent un modèle presque accompli[2]. D'autres rédigèrent, d'après les traditions indigènes, des essais historiques plus ou moins étendus. D'autres enfin, en exposant à leurs correspondants d'Europe les résultats de leurs travaux, leur décrivirent avec soin l'état culturel des tribus au milieu desquelles ils vivaient. Dans cette dernière catégorie une importance toute spéciale revient aux lettres publiées par les

1. En italien, celles de RAMUSIO (1550-59) et de ANZI (1691-93); en allemand, celles de HULSIUS (1598-1650), des frères de BRY (1590-1628), la plus considérable de toutes, éditée aussi en latin, et partiellement en anglais et en français; celles de HAKLUYT (1598-1600), de PURCHAS (1625-26) et de HARRIS (1705), en anglais; en français, les collections moins importantes de THÉVENOT (1663-96) et de JUSTEL (1674); en flamand, celle de DAPPER, partiellement traduite en allemand et en français...

Nombre de relations échappées à ces compilateurs ont été publiées depuis dans les recueils de TERNAUX-COMPANS (1837-41), de MALTE-BRUN (1801-1815), de SCHEFER et CORDIER, dans le *Recueil de voyages et de mémoires* publié par la Soc. de géographie de Paris ou dans les collections consacrées aux antiquités de diverses régions...

2. « Ne voulant rien livrer au hasard, il s'adressa aux Indiens eux-mêmes. Plusieurs savants et notables, choisis parmi les plus recommandables, se mirent à sa disposition et lui donnèrent journellement des explications, qui furent ensuite reproduites par eux dans une série de peintures; des grammairiens instruits consignèrent sur ces mêmes peintures des annotations en langue *nahuatl*. Ces documents bilingues, que SAHAGUN avait conservés avec soin, ont été malheureusement perdus. Le docte franciscain put ainsi écrire son histoire d'une manière exacte. Il en forma deux colonnes, l'une contenant le texte mexicain tel que les Indiens le lui avaient dicté, et l'autre portant la traduction en espagnol de ce même texte. Une troisième colonne reçut l'interprétation des mots *nahuatl* indiqués à l'aide de renvois. Enfin un traité grammatical et un vocabulaire terminaient cette œuvre originale dans laquelle SAHAGUN s'était efforcé de comprendre tous les mots et les diverses façons de parler particulières à la langue *nahuatl* »; *B. de Sahagun*, édit. D. JOURDANET, *Hist. génér. des choses de la Nouvelle-Espagne*, gr. in-8°, Paris, 1880, Introd., p. LXII.

Voir l'exposé de sa méthode par SAHAGUN lui-même, préface, p. 1-5; prologue du l. VII, p. 476; cf. l. X, c. XXVII, p. 641 et note, p. 874 sq.

jésuites sous le titre de *Relations de la Nouvelle-France* et de *Lettres édifiantes*[1]. Très riches en détails originaux, elles sont parfois nos sources uniques d'information. Surpassées en d'autres cas par des monographies plus complètes, elles ont du moins obtenu en leur temps une diffusion plus large et contribué pour autant à l'orientation nouvelle des idées[2].

Ainsi l'Europe apprenait-elle à connaître, à côté de l'empire déchu des Aztèques et de l'empire florissant des Incas, les civilisations multiples des tribus sauvages, d'abord des Antilles, puis du Brésil et du Paraguay, de la Louisiane, de la Floride et du Canada.

97. — L'avantage inappréciable des missionnaires, par rapport aux voyageurs de passage, c'était leur connaissance personnelle des

1. Pour l'histoire des *Relations* et des *Lettres édif.*, leur valeur, les motifs de leur interruption, voir, d'après les derniers documents, de Rochemonteix, S. J., *Les jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle*, 3 in-8°, Paris, Letouzey, 1895 sq., Introd., p. VII-LXIV. Nombre de renseignements sont aussi dispersés dans les *Lettres annuelles*, *Lettres des missions* etc. Cf. A. Carayon, *Bibliogr. historique de la Compagnie de Jésus*, in-4°, Paris, 1864, p. 55-202; *Documents inédits* (23 fasc.), Poitiers, 1863-86.

2. *a*. En ce qui concerne l'*Amérique centrale*, à côté des histoires ou descriptions plus générales, dues pour la plupart à des laïques, comme sont les relations de Fernand Colomb, de Pierre Martyr d'Anghiera, de Girolamo Benzoni, de Lopez de Gomara, d'Oviedo y Valdes, de Diaz de Castillo, d'Antonio de Herrera et de Jean de Laet, il convient de signaler les écrits de Bartolomeo de Las Casas, O. P., évêque de Chiapa, des franciscains André de Olmos, Torribio de Benavente, Bernardino de Sahagun, Lopez de Cogolludo, des jésuites Jean Tovar, Joseph de Acosta, Michel Venegas, Fr.-Xav. de Charlevoix, Jean Pierre Maffei, ceux des dominicains Grégoire Garcia, Antoine de Remesal, Jean-Bapt. du Tertre, J.-B. Labat et de l'évêque Diégo de Landa. Un bon nombre de ces travaux, malheureusement, sont demeurés longtemps inédits; ceux de Acosta, Maffei, Charlevoix ont été rapidement réédités et traduits.

b. — La connaissance de l'*Amérique septentrionale* fut ménagée surtout, après les écrits de Champlain et de Lescarbot, par ceux des jésuites Biard, Lejeune, Ragueneau, Bressani, Silvy et autres collaborateurs des *Relations de la N.-F.* et des *Lettres édifiantes;* par ceux des récollets Louis Hennepin, Chrestien Leclercq, Valentin Le Roux, Zénobe Membré, Sixte Le Tac, Douay et Théodat Sagart, le plus estimé d'entre eux.

Les mémoires du P. Jacques Marquette, S. J., ont été édités seulement de nos jours.

Le livre de Pierre Boucher dépend pour la plus grande partie de Champlain et des *Relations*. Les mémoires précieux de Nicolas Perrot n'ont été publiés que récemment; ceux de La Hontan sont de médiocre autorité.

c. — Les mœurs et coutumes du *Brésil* furent décrites surtout par Léry, par les jésuites Emm. de Nobrega, Rodriguez, Anchieta, de Gouvea, Magnin et de La Neuville; par les capucins Claude d'Abbeville et Jean-Joseph de Sainte-Thérèse; celles du *Pérou*, outre les auteurs déjà cités d'histoires plus générales du Nouveau-Monde, par Juan de Betanzos, Apollonius, Cieza de Leone, Garcilasso de la Vega, Balboa, Montezinos, Ant. de Ulloa; avec plus d'attention aux choses religieuses, par Cristoval de Molina, Fr. de Avila, par les jésuites de Arriaga, de Acosta, Valera, Eder, de la Calancha, des ermites de s. Augustin, le dominicain Melendez; celles du *Chili* par le jésuite Ovalle (Ovaglie); celles du *Paraguay*, par les jésuites Barzena, Duran, Ruiz de Montoya, Fernandez, du Toict (del Techo), Lozano, Charlevoix, Chomé, Dobrizhoffer, Guevara...

langues et leur séjour prolongé dans les régions qu'ils décrivaient[1]. Malheureusement, peu de gens savent demeurer dans les limites de leur compétence. Plusieurs de ces auteurs se risquèrent sur le terrain des hypothèses et des théories générales.

Certains, sur des « conformités » fort légères, constatées entre les usages des nations du Nouveau-Monde et ceux des Israélites, estimèrent que les Américains descendaient des Juifs. Il serait inutile de signaler cette thèse[2], si elle ne devait rendre palpable le vice de la méthode qui l'appuyait, à savoir la confusion constante entre similitude et identité, entre analogie superficielle et dépendance historique, confusion que le lecteur a déjà pu noter au cours de la polémique protestante contre le « pagano-papisme ». Pour en comprendre la valeur critique, il suffirait d'observer la série des conclusions auxquelles elle conduisait : pendant que Louis Hennepin retrouvait des Juifs parmi les peuples de l'Amérique septentrionale, Jean Joseph de Sainte-Thérèse, par des arguments analogues, établissait la descendance juive des nations brésiliennes, Pierre Kolbe celle des Hottentots, Olaf Rudbeck celle des Lapons, Étienne Morin celle des habitants de la Colchide, d'autres celle des Turcs et des Tartares[3]...

98. — Le Père J. Fr. Lafitau, missionnaire au Canada, écrivait à ce sujet : « Il y avoit des pratiques de Religion, des observances

1. Voir à ce sujet les remarques du P. Lafitau sur les prétendus « dialogues » du baron de La Hontan et d'un sauvage, *Mœurs des sauvages amériquains*, 2 in-4°, Paris, 1724, t. II, p. 483.

Hors des conditions indiquées, l'autorité des missionnaires est nulle ou médiocre, comme celle du cordelier Thévet, ou du récollet Louis Hennepin, qui se vante d'avoir donné « le plan de près de deux cents nations différentes en langues »; *Nouv. voyage d'un Pais plus grand que l'Europe*, pet. in-12, Utrecht, 1698, préface.

2. Admise comme probable par Grotius et réfutée contre lui par de Laet, elle s'appuyait chez le juif hollandais Menasseh ben Israel et chez Thomas Thorowgood sur le témoignage d'Aaron Levi Antonio de Montezinos (cf. *Jewish Encyclop.*, t. VIII, p. 671). Ce voyageur prétendait avoir rencontré près de Quito, vers 1641, certains sauvages qui récitaient le *schema* et pratiquaient diverses cérémonies juives. — Reprise par Georges Horn, Theoph. Spizelius, Arrhenius, William Penn, de La Créquinière, Baer, elle est justement rejetée par les PP. de Acosta (*Hist. natur. et morale des Indes*, in-8°, Paris, 1606, l. I, c. xxiii, p. 45 sq.) et Lafitau (*Mœurs des sauvages amériquains*, in-12, Paris, 1724, t. II, c. iv, p. 118 sq.), par Dom Calmet (*Dissert. de regionibus in quas decem tribus traductae sunt*, dans *Comment. litt. in V. et N. T.*, in-fol., Augsbourg, 1756, t. III, p. 10 sq.), par Fabricius (*Biblioth. antiq.*[3], t. I, c. i, p. 18 sq.) et par de nombreux auteurs qu'on trouvera cités chez les deux derniers.

3. L'existence de communautés juives en Chine est au contraire établie sur des preuves solides. Voir en particulier une lettre importante du P. Gozani, S. J., dans les *Lettres édif.*, édit. du *Panthéon litt.*, t. III, p. 149 sq. et le mémoire du P. Brotier, *ibid.*, t. IV, p. 140 sq. — Cf. J. Brucker, *Le P. Matth. Ricci*, dans les *Études*, 1910, t. CXXIV, p. 7 sq. et *RQH*, 1885, t. XXXVII, p. 496 sq.

légales qui étoient communes à tous les Peuples, que les Gentils avoient aussi bien que les Juifs... On ne peut rien conclure de ces pratiques générales; mais les Juifs en avoient une infinité de particulières et de détaillées, que ceux qui seroient de leur lignée auroient mieux conservées, que n'ont pas fait les Amériquains[1] ». C'est de pur bon sens : les tendances et les nécessités communes de la nature humaine suffisent à expliquer des « conformités » *générales,* religieuses ou profanes; au contraire un rapport de dépendance (parenté ou emprunt) peut seul expliquer la correspondance bien accusée de rites *individualisés* par un ensemble de détails.

Pourvu d'une érudition classique étendue, grâce à ses études antérieures, bien informé des choses d'Amérique par son expérience personnelle et par le Père Garnier, qui l'avait devancé dans les missions, Lafitau se mit à comparer de son côté. Il s'acquitta de cette tâche avec une persévérance et souvent avec une sagacité qui le font considérer aujourd'hui comme un précurseur de l'école anthropologique et de sa méthode.

« J'avouë, dit-il, que si les auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, les coutumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement et expliquer plusieurs choses qui sont dans les auteurs anciens... Non seulement les peuples qu'on appelle barbares ont une religion, mais cette religion a des rapports d'une si grande conformité avec celle des premiers temps, avec ce qu'on appelait dans l'antiquité les orgyes de Bacchus et de la Mère des Dieux, les mystères d'Isis et d'Osiris, qu'on sent d'abord à cette ressemblance que ce sont partout et les mêmes principes et le même fonds[2]. » Si déplaisants qu'ils fussent pour les admirateurs enthou-

1. *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps,* 2 in-4° ou 4 in-12, Paris, 1724. Édit. in-12, c. IV, t. II, p. 121. — N'ayant plus, au moment où je rédige ces lignes, qu'un volume de cette édition, au lieu de l'édit. in-4°, sur laquelle je travaillais à la Nationale, en janvier 1914, je m'excuse de renvoyer tantôt à l'une tantôt à l'autre.

Les premiers à attirer l'attention sur Lafitau furent le R. P. Schmidt, *Semaine d'ethnol. relig.* (1913), p. 38-39, et M. van Gennep dans une étude très élogieuse, *RHR*, 1913, t. LXVII, p. 324-38, reproduite dans *Relig., Mœurs et Légendes* (5e série), p. 111-33. — A qui revient au juste la priorité, je ne sais.

2. *Mœurs des sauvages* (éd. in-4°), t. I, p. 3 et 7. — Sur les rites d'initiation, *ibid.*, c. IV. — L'idée directrice du P. Lafitau se trouve exprimée, dès 1702, par son confrère, le P. de Tournemine : « Pour juger de ce qui est vraisemblable, dit-il, il faut bien se garder d'en juger par rapport à nos temps... La veritable regle à laquelle on doit comparer les Fables, ce sont les mœurs des Sauvages de l'Amerique, et les avantures des Marchands qui ont découvert des Païs inconnus »; dans *Mémoires de Trévoux,* Addition à Nov.-Déc. 1702, 3e régle, p. 5; voir plus loin, p. 206. — Elle se rencontre aussi dans l'ouvrage

siastes des « Anciens », comme on disait alors, les rapprochements que notre auteur développe à ce sujet, notamment en ce qui concerne les rites d'initiation et les mystères, sont fort judicieux ; ils constituent la partie la plus solide de son œuvre.

Mais poussant plus loin, trompé par cette littérature surabondante qui retrouvait dans toute l'antiquité des vestiges des dogmes et des rites chrétiens (§. 91[a]), séduit peut-être aussi par certaines idées de ses confrères de Chine[1], LAFITAU estime que « ces mêmes principes et ce même fonds » ne procèdent pas seulement des causes générales indiquées plus haut : « Il se trouve outre cela dans cette religion de la gentilité, dit-il, une si grande ressemblance entre plusieurs points de créance que la foy nous enseigne et qui supposent une révélation, une telle conformité dans le culte avec celui de la religion véritable, qu'il semble que tout l'essentiel a été puisé dans le même fonds[2] », c'est-à-dire, non pas dans la révélation mosaïque, comme le pensaient HUET et tant d'autres — la thèse du plagiat ainsi conçue semble à LAFITAU fausse et même dangereuse — mais dans la révélation primitive : « L'étude que j'ai fait de la mythologie payenne m'a ouvert un chemin à un autre système et m'a fait remonter beaucoup au-delà des temps de Moïse, pour appliquer à nos premiers Pères Adam et Ève tout ce que [HUET] a appliqué à Moïse et à Séphora[3] ». Il y a dans ces assertions des éléments dissociables. Dans la mesure où elle attribue à la révélation primitive des notions précises sur la Trinité, sur la rédemption du monde par la Croix, sur une liturgie quelque peu complexe, la thèse n'a plus aujourd'hui, que je sache, aucun partisan ; réduite à l'assertion d'une dépendance à l'égard de notions générales sur Dieu, sur le culte qui lui convient, sur la loi morale, sur un rédempteur à venir, elle est encore défendue par nombre de théologiens ; elle est par contre rejetée par les anthropologues évolutionnistes. Nous le verrons à bref délai[4].

anonyme, dû à de LA CRÉQUINIÈRE, *Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres Peuples de l'Antiquité*, pet. in-12, Bruxelles, de Bacher, 1704. L'auteur déclare renoncer à étudier les religions des Indiens, parce que trop absurdes, mais vouloir comparer les coutumes, « étant certain, que si l'on doit trouver quelques vestiges de l'Antiquité, c'est assurement... chez les moins civilisez » ; préface [p. 5] ; le livre est d'ailleurs très médiocre.

1. Un livre ultérieur, que LAFITAU soumit à GAUBIL et qui n'a pas été publié, devait accentuer ses idées dans le sens du « figurisme » ; voir plus loin, p. 188. Cf. *Mœurs des sauvages*, conclusion du c. IV (éd. in-4°), t. I, p. 452-56 ; J. BRUCKER, *Études*, mars 1879, p. 432.

2. *Mœurs des sauvages* (éd. in-4°), t. I, p. 9 sq.

3. *Ibid.* (éd. in-4°), t. I, p. 13.

4. De BROSSES (*infra*, p. 216) retourne en somme la thèse de LAFITAU, en s'appuyant sur

99. — Entre temps l'Afrique fournissait d'utiles documents, spécialement sur les populations de la Guinée, du Congo[1], du Cap de Bonne-Espérance[2] et de l'Éthiopie[3].

L'activité des missionnaires fut plus féconde encore dans les Indes, où les jésuites, à la suite de saint François Xavier, ravivèrent l'évangélisation languissante, au Japon, que cet intrépide pionnier ouvrit à l'apostolat, dans la Chine enfin, dont ses exhortations et ses exemples avaient préparé la conquête. Les *Lettres édifiantes* et les recueils similaires apprirent à l'Europe étonnée les résultats de ces entreprises[4].

Une controverse retentissante, née dans les missions de la Chine et des Indes, semblerait à première vue assurer à l'histoire des religions des renseignements précieux. L'occasion en est connue. Les jésuites n'avaient pas tardé à comprendre qu'ils ne forceraient pas les portes de la Chine, tant qu'ils heurteraient les susceptibilités d'un peuple fier de sa culture et justement dédaigneux des exemples de civilisation que lui fournissaient les marchands et les aventuriers européens. Ils conçurent le projet de s'imposer par l'ascendant du savoir et crurent prudent de ne point proscrire sans nécessité des traditions respectables. Matthieu Ricci et ses premiers compagnons vécurent à la manière des « lettrés » et tolérèrent chez leurs néophytes les pratiques nationales qu'ils estimèrent, après de patientes études, exemptes de superstition et d'idolâtrie. Le succès couronna leurs efforts[5]. L'Inde,

la conformité des conceptions grossières et des pratiques superstitieuses, comme celui-ci s'appuyait sur la conformité de concepts et de rites plus spirituels, entre peuples sauvages et peuples classiques.

1. Voir outre les collections déjà citées des de Bry (*Petits voyages*), Dapper, Ramusio... et l'*Itinéraire* (très suspect) d'Al. Geraldini, les relations des capucins G. Fr. Romano, Guatini, Cavazzi, Loyer et les publications plus tardives de Bosman et de des Marchais.

2. Voir les livres de Pierre Kolbe, de des Marchais et de La Caille.

3. Voir les écrits de L. de Varthema, de Fr. Alvarez, de Leutholf (ou Ludolf), des jésuites Almeyda, Collasso, Godigno (dont le livre *De Abassinorum rebus*..., Lyon, 1615, établit que le dominicain L. de Urreta a été mystifié), Paez, Barradas, Tellez, Lobo et autres, réunis dans Beccari, *Rerum Aethiopic. scriptores occid. inediti a saec. XVI ad XIX*, 13 in-4°, Rome, 1903-13.

4. On peut signaler pour le Japon les relations des jésuites Rodriguez, Frois, Almeyda, Cabral, Gomez, Crasset, du franciscain Gonzague (Sotelo aussi a été mystifié), les histoires générales de Solier et de Charlevoix; pour le royaume de Siam, les relations du jésuite Tachard; pour le Tonkin, celles de ses confrères Marini et Alexandre de Rhodes; pour la Cochinchine, celles du même voyageur et celles de Borri.

5. J. Brucker, *Le P. Matthieu Ricci, fondat. des miss. de Chine*, dans les *Études*, 1910, t. CXXIV, p. 197 sq. — Cf. p. 5 sq., 185 sq., 751 sq.; sur la méthode de Ricci, spécialement, p. 761 sq.; moins exact en quelques détails, H. Cordier, *Histoire générale de la Chine*, 4 in-8°, Paris, Geuthner, 1920, t. III, c. xxiv, p. 318 sq.

où sévissait de manière plus vive encore l'orgueil des castes, présentait des difficultés analogues : le Christianisme y demeurait la religion des parias. Le P. de Nobili suivit la méthode de son confrère. Fort de ses recherches sur le sens précis des coutumes indiennes et appuyé sur les exemples de « condescendance » que les Pères de l'Église avaient signalés, soit dans la Loi mosaïque, soit en quelques institutions ecclésiastiques[1], il adopta le genre de vie des hautes classes et autorisa librement tout ce qu'il jugea inoffensif. Il fit bientôt des prosélytes parmi les brahmes, jusque-là obstinément rebelles à l'Évangile. Cependant les procédés des deux apôtres furent bientôt l'objet des critiques les plus acerbes : on les accusa de pactiser avec le paganisme; la question des « rites chinois » et des « rites malabares » passionna les esprits en Orient, comme en Europe; livres, dissertations et mémoires se multiplièrent, pour établir soit le caractère purement civil de ces usages, soit leur caractère religieux et superstitieux. Malheureusement, la compétence des champions n'égala pas toujours leur ardeur. Pendant que le P. de Nobili appuyait son interprétation des rites malabares par l'attestation de plus de cent brahmes, entre les plus instruits du Maduré, et que les missionnaires incriminés faisaient confirmer celle qu'ils donnaient aux rites chinois par un décret officiel de l'empereur K'ang hi[2], on vit intervenir dans le débat, à côté d'autres missionnaires aptes à se faire une opinion motivée, les jansénistes, ennemis jurés des jésuites, des docteurs de Sorbonne et des philosophes, comme Voltaire... Une critique rigoureuse est donc nécessaire, si l'on veut glaner quelques renseignements utiles dans les écrits échangés à cette occasion[3].

1. Voir à ce sujet un mémoire important du P. de Nobili, dans Bertrand, *La mission du Maduré*, 4 in-8°, Paris, 1848-54, t. II, p. 170 sq., et *Mémoires hist. sur les miss. des ordres relig.*[2], in-8°, Paris, 1862, p. 286 sq. — On y reconnaîtra plusieurs des textes que nous citons dans notre étude sur la thèse de la condescendance, *RSR*, 1919, t. IX, p. 197 sq.

2. Ce document, daté du 30 nov. 1700, fut expédié à Rome, dès le 3 déc., et de nouveau le 12 nov. 1701, avec les adhésions de plusieurs grands mandarins et lettrés chinois; *Brevis relatio eorum quae spectant ad declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi, circa Cœli Cumfucii et Avorum cultum, datam an. 1700.* Accedunt primatum doctissimorumque virorum et antiquissimae traditionis testimonia... in-8°, Péking, en latin et en chinois; cf. H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*[2], t. II, col. 892 sq.

3. Après des hésitations et des enquêtes prolongées, le Saint-Siège, pour assurer la pureté du culte, condamna les rites tolérés dans les deux missions. Il réserva toutefois certains points d'histoire. — Consulter sur cette question deux études de première main du P. Brucker, S. J., art. *Chinois (rites)*, dans *DTC*, t. II, col. 2364 sq., bibliogr., col. 2389 sq. et art. *Malabar (rites)*, dans *CE*, t. IX, p. 558 sq.; bibliogr., p. 562; voir de plus le bref de Léon XIII cité plus loin, p. 258, note 3; cf. H. Cordier, cité plus haut, p. 183, note 5; nous ne saurions toutefois agréer la conclusion de ce savant; *op. laud.*, p. 331.

Dans une lettre du P. Pfister, du 16 sept. 1884, il est noté qu'une instruction envoyée

100. — Le zèle des Pères Ricci, de Nobili et de leurs émules à étudier les livres sacrés de l'Inde et de la Chine leur permit du moins de fournir à la science des contributions importantes.

Stimulé par le conservateur de la *Bibliothèque du Roi,* l'abbé Bignon [1], qui demandait à Étienne Fourmont les indications utiles aux missionnaires, et secondé par les subsides que les administrateurs lui faisaient tenir, le P. Jean Calmette pouvait annoncer, en 1730, qu'il avait découvert les deux premiers *Vedas,* en 1732 les quatre *Vedas* [2], si jalousement gardés par les brahmes, que cinquante ans plus tard le voyageur Pierre Sonnerat écrivait encore : « Personne n'a pu les voir... Leur existence paraît douteuse ». Calmette en envoyait copie et ajoutait : « Si les Messieurs de la Bibliotheque Royale continuent à nous honorer du soin de la recherche des livres, j'espere que nous decouvrirons des richesses dignes de l'Europe. Ce n'est point un or pur; il est comme celui qu'on tire des mines où il y a

à tous les Vicaires apostoliques de Chine par le Cardinal Simeoni, en vue de préparer le Synode de 1885, contient le passage suivant : « *Praesulibus committit* [*S. Congregatio de Propaganda Fide*], *ut in proximo Conventu synodali ad examen revocent, an in praesentiarum circumstantiae, quoad superstitiosa, mutatae fuerint ab iis quae antiquitus existebant, ita ut S. Congregatio Inquisitionis de eadem re consuli iterum possit* ». — Rien n'a été modifié depuis cette date dans les directions données aux missionnaires.

Sur la controverse des rites chinois, voir spécialement la bibliographie de H. Cordier, *Bibliotheca Sinica* [2], 1905-06, t. II, col. 869-926; cf. col. 1279-94 et *BECJ,* t. X, p. 1540 sq.

1. H. Omont, *Missions archéol. françaises en Orient, aux XVIIe et XVIIIe siècles,* 2 parties en 1 in-4°, Paris, Imprimerie Nationale, 1902, p. 828 sq. (pour les Indes), p. 808 sq. (pour la Chine). — Liste des textes envoyés par les jésuites, *ibid.,* p. 1179-92.

2. Lettres au P. Souciet, 26 août 1730, 24 août 1732 (aux archives privées de l'ordre). — Le P. Bach en a cité quelques passages, dans sa *Notice sur la première découverte des Vedas, APC,* 1847, t. XXXV, p. 439 sq. (p. 441, lire 1732, au lieu de 1730); remaniée sous le titre : *Le P. Calmette et les missionnaires indianistes,* in-8°, Paris, Albanel, 1868, pp. 23; cf. *Lettres édifiantes,* XXIe recueil, p. 445 sq.; XXIVe, p. 437 sq. — Bien que le P. Bach écrive : « La copie des quatre Védas... fut déposée à la Bibliothèque... où elle se trouve encore » (*Calmette,* p. 13), il me paraît certain que trois seulement ont été envoyés. Calmette aura pris pour l'*Ayurvedam* ce que ses lettres inédites nomment l'*Ejourvedam,* et la note d'envoi *Ezour Vedam* (Omont, *op. cit.,* p. 1189). Or ce texte, catalogué à son entrée à la Bibliothèque du roi (*Catalogus codic. mss. Bibl. Reg.,* in-fol., Paris, 1739, p. 435) sous le titre *Ejourvedam,* coté alors *Mss. Indici,* n° *XL,* et coté aujourd'hui, comme M. Blochet m'a aidé à la reconnaître, n° 874 (A. Cabaton, *Catalogue sommaire des mss. sanscrits et pâlis,* 1er fasc., in-8°, Paris, Leroux, 1907, p. 145) ne peut être ni, comme le croyait Anquetil-Duperron (note manuscrite de son exemplaire, Biblioth. Nationale, Nouv. acquis. franç., n. 8876) le pseudo-Véda, dont il sera question, p. 213, note 2 sq., ni le *Yajur-Veda.* Au surplus le même Anquetil, dans une lettre au Père Coeurdoux (*MAI,* 1808, t. XLIX, p. 672; cf. Nouv. acquis. franç., n. 8871, lettre du 28 juillet 1768) déclarait que le catalogue des mss. indiens mentionnait seulement « le *Raghouvedam,* le *Samvedam* et l'*Atharvanavedam* », et demandait le quatrième véda.

En 1740, le Père Pons écrivait au sujet des quatre *Vedas :* « on les a en arabe à la Bibl. du Roy »; *Lettres édifiantes,* XXVe rec., p. 233.

plus de terre que d'or, mais l'éclat que jettent certaines notions et certains passages font juger qu'il y a veritablement de l'or[1]. »

Le Père Beschi, S. J., commentait en tamoul et en latin les Koural de Tirouvallouvar, dont la lecture remplaçait dans l'Inde celle des quatre *Vedas;* le P. Tieffenthaller, S. J., puis, un peu plus tard, le célèbre Paulin de Saint-Barthélemy (Jean Philippe Werdin)[2], de l'ordre des carmes, composaient nombre de travaux sur l'Hindouisme, le Bouddhisme, le Zoroastrisme. Enfin les Pères Pons, Hanxleden et le même Paulin de Saint-Barthélemy[3], en fournissant les premières grammaires sanscrites, le P. Coeurdoux, S. J.[4], en signalant les affinités du sanscrit avec les idiomes européens, préparaient l'avènement de la philologie comparée. Malheureusement ces grammaires passèrent inaperçues. De leur côté, ni l'*Académie des Inscriptions,* ni Anquetil-Duperron[5], qu'absorbait alors la publication de son

1. Lettre inédite de 1732. Passage déjà cité par le P. Bach, *APC*, 1847, t. XXXV, p. 442.

2. Rappelé à Rome par la Propagande, après quatorze ans de mission (1774-88), pour s'employer à l'édition de grammaires, lexiques etc., destinés aux missionnaires, P. de S.-B. publia 24 ouvrages où l'érudition se mêle à des théories fort arbitraires. Dans son *Systema Brahmanicum*, in-4°, Rome, Fulgoni, 1791, se trouvent exposées des idées qu'il ressasse sans cesse : spéculations et mythes de l'Inde n'exposeraient, sous une forme symbolique, que les éléments et phénomènes de la nature... Attaqué par Anquetil-Duperron et par A. A. Giorgi, qui prétendait de son côté faire remonter le Manichéisme au Bouddhisme népalais et découvrir dans le Krishnaisme des influences chrétiennes (*Alphabetum Tibetanum,* in-4°, Rome, Congr. de la Prop., 1762), il riposta à ce dernier, non sans vivacité, dans *De veteribus Indis dissertatio,* in-4°, Padoue, 1795, pp. 54. De ces œuvres des deux antagonistes quelques détails restent seuls utilisables.

3. La première grammaire et le premier dictionnaire de la langue sanscrite furent apportés en Europe, en 1664, par le P. Henri Roth (*supra,* p. 163). Une autre grammaire et un dictionnaire sanscrit-portugais furent apportés par le P. J.-E. Hanxleden, † 1735 (cf. *BECJ,* t. IV, col. 80; t. I, col. 1510).

Le P. Jean François Pons, S. J., envoyait sa grammaire en Europe, dès 1738; cf. *Lettres édif.*, XXVIe rec., p. 223. — Paulin de S.-B. publiait la sienne en 1790 : *Sidharubam seu grammatica samscrdamica*, in-4°, Romae, C. de Prop. Fide, pp. 188. — L'assertion de A. Weber et de Max Mueller, que Paulin aurait le premier introduit en Europe l'étude du sanscrit, est donc inexacte.

4. *Réponse* [de 1767] *au mémoire de M. l'abbé Barthélemy* [de 1763], dans *MAI,* 1808, t. XLIX, p. 651-67. — Après avoir dressé ses listes des mots grecs et latins correspondant au sanscrit et discuté six explications possibles, Coeurdoux se prononce pour une origine commune. Ainsi le texte de Coeurdoux, comme le note M. Bréal, dans sa trad. de Bopp (*Grammaire comp. des langues indo-europ.*, 4 gr. in-8°, Paris, 1875-78, introd., p. xvi sq.) précède-t-il de vingt ans le travail de W. Jones, à qui l'on attribue d'ordinaire l'honneur de cette découverte.

5. Anquetil, à qui le mémoire avait été remis, répondit au missionnaire en sollicitant de lui l'envoi de textes, de lexiques et de grammaires; à ses idées sur le sanscrit il se contenta de donner une approbation vague et mêlée de réserves, *MAI,* 1808, t. XLIX, p. 671;

grand ouvrage, ne donnèrent au mémoire de Coeurdoux l'attention qu'il méritait; seules la fondation de la *Société Asiatique* de Calcutta (1683) et l'activité de William Jones devaient orienter vers le sanscrit le monde savant et déterminer dans la linguistique, comme dans la science des religions, une évolution décisive (§. 121).

101. — En Chine, dès le début du XVIIe siècle, les Pères Ricci[1] et Trigault, S. J., donnaient la description la plus autorisée des rites, des croyances et des sectes de l'empire chinois, au moment de son premier contact avec l'Europe. Plus tard parurent nombre de dissertations sur la chronologie chinoise, des histoires générales[2], l'importante collection des *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les mœurs des Chinois*[3], des traductions des textes sacrés, les *King*, et des commentaires de grande valeur[4].

En présence de ces résultats, on peut regretter que la suggestion du Père de Prémare n'ait pas trouvé d'écho : « Louis XIV, disait ce missionnaire, donna des pensions à un certain nombre de mathématiciens qu'il envoyoit à la Chine. Deux ou trois jésuites, bons astronomes, peuvent, en s'apliquant, donner à la France tout ce qu'elle peut attendre en ce point. Mais, sans toucher aux mathématiciens de Louis XIV, ne seroit-il pas également glorieux à Louis XV d'avoir icy

cf. p. 685. A comparer sa lettre de 1768 avec la note qu'il ajouta en 1808. — « Je crois que le sentiment du savant missionnaire est vrai : il a toujours été le mien. C'est ce qui m'a lancé dans l'étude des langues »... *l. c.*, p. 664, note *d* — on ne peut s'empêcher de reconnaître dans cette dernière assertion quelque exagération.

1. Bibliographie, dans *BECJ*, t. VI, p. 1792 sq. — Ajouter l'édition critique récente *Opere storiche... edite dal* P. P. Tacchi Venturi, 2 in-4°, Macerata, 1911-13. Voir spécialement *Dell' entrata della Comp. di Giesu e Christianita nella Cina*, publié jadis, avec quelques modifications, par N. Trigault, *De christiana expeditione apud Sinas*, in-4°, Augustae Vind., 1615; plusieurs édit. et trad., relevées dans *BECJ*, t. VIII, p. 239 sq — Cf. J. Brucker, *Le Père M. Ricci*, dans *Études*, 1910, t. CXXIV, p. 5 sq., 185 sq., 751 sq.; du même, *Benoit de Goès*, *ibid.*, avril et mai 1879, p. 589 sq., 678 sq.

2. Je ne puis que citer quelques noms parmi ces érudits : Gouvea, Couplet, Magaillhans, Martini, Gaubil, Parennin, du Halde.

3. 16 in-4°, Paris, 1776-1814; cf. *BECJ*, t. II, col. 1140 sq. — Nombre de ces mémoires ont vieilli. Le tome le plus précieux est le XVIe, qui contient la chronologie chinoise du P. Gaubil. — Non moins érudite et couvrant un champ plus vaste, la *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot (1625-95), publiée après sa mort par A. Galand, in-fol., Paris, 1697, augmentée d'un supplément par le jésuite Claude de Visdelou, 2 tomes en un in-fol., Maestricht, 1776-80 (cf. *BECJ*, t. VIII, p. 839 sq.); rééditée avec correct. et addit. de H.-A. Schultens et supplément de Visdelou, 4 gr. in-4°, La Haye, 1777-79 (la meilleure édit.). — De Guignes a utilisé cet ouvrage pour son *Histoire des Huns* (plus loin, p. 206, note 3).

4. Notamment ceux des Pères da Costa, Couplet, Régis, de La Charme, Noel, Gaubil, Visdelou. — Le savant Jules Mohl a édité *Y-King... ex interpret. P. Regis aliorumque e Soc. Jesu PP.*, 2 in-8°, Stuttgart et Tubingue, 1834-39.

quatre sçavans jésuites, deux pour le chinois et deux pour le tartare, et les connoissances curieuses qu'on recueilleroit chaque année de leurs travaux ne vaudroient-elles donc pas bien quelques calculs d'éclypses et quelques observations des satellites de Juppiter[1] ? »

102. — Plusieurs de ces érudits[2] toutefois se laissèrent séduire par un système dont l'initiateur semble le Père Bouvet. Non seulement ils admirent cette opinion (sur laquelle la plupart des jésuites de Chine fondaient leur méthode d'apostolat), que les livres canoniques, isolés des innovations récentes, contenaient une doctrine remarquablement pure, mais de plus, en interprétant à leur manière certains textes et certains caractères sacrés, ils crurent retrouver dans ces ouvrages l'histoire religieuse de l'humanité, telle que la Bible la décrivait, son élévation primitive, sa chute, la promesse d'un Rédempteur... Les *King* cessaient d'être des textes historiques et purement humains, pour devenir de véritables livres inspirés. C'est le système que l'on a nommé à cette époque le « figurisme » ; il n'est en somme qu'une variété de l'allégorisme.

On ne sera pas étonné d'apprendre que le Père Lafitau se montra sympathique à des idées qui cadraient si bien avec les siennes. Les missionnaires de Chine cependant et leurs supérieurs furent sévères pour ces conceptions étranges. Le Père Gaubil protesta et formula les règles d'une saine exégèse : « Il faut voir en quel temps vivait l'auteur dont on parle, et le temps des livres qu'il cite. Avec cette critique, on voit souvent que ce qu'on appelle chinois est dans son origine persan ou sabéen [*parsi*], ou juif, ou bracmane [*bouddhiste*] ou chrétien, mais habillé à la chinoise. Pour cette critique, il faut être au fait de tout ce qui est écrit dans les annales et autres livres, de ce qui est venu d'ailleurs, et ranger cela selon le temps. Ce que je dis des lois [et des] usages, il faut le dire des sciences et des arts[3] ».

1. Lettre de 1728 à Étienne Fourmont ; dans H. Omont, *Missions archéol.*, p. 824-25. — Sur les livres chinois envoyés par les missionnaires, *ibid.*, p. 806-37, 1155-78.

2. Les Pères Fouquet, de Prémare et Gollet. — Exposé du système dans J. Brucker, *Correspondance scientifique d'un missionnaire à Pékin, au XVIII° siècle*, [*le P. Gaubil*], extrait de la *Revue du monde cathol.* (oct. 1883 et janv. 1884), in-8°, Paris, 1884, §. IX, p. 49-56 ; cf. *infra*, p. 258, note 3.

3. Lettre écrite en 1752 ou 1753 (probablement à l'astronome Joseph-Nicolas de l'Isle), publiée par le P. Joseph Brucker, dans les *Études*, mars 1879, p. 432 sq. et *RQH*, 1885, t. XXXVII, p. 494 sq. — Voir encore quelques règles formulées par le même Gaubil, *Lettres édif.*, édit. du *Panthéon litt.*, t. IV, p. 68 et 69.

« Il y a eu, dit le P. Gaubil, beaucoup de variations dans le système des deux ou trois missionnaires que M. Fréret appelle *figuristes*. Les supérieurs n'ont jamais approuvé le système et il est abandonné » ; cité par le P. Brucker, *Études*, *l. c.*, p. 430. — « C'est tout à fait à tort que Rémusat range le P. Parennin parmi les *figuristes*, comme le mon-

Ces principes remarquables pour l'époque amenèrent GAUBIL à des découvertes importantes.

Ainsi l'activité des explorateurs et des missionnaires, de la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe, ne cessa-t-elle de procurer à l'Europe les relations les plus précieuses sur les cultes des diverses régions du globe. Avant d'examiner quel parti érudits, philosophes et théologiens ont tiré de ces informations, essayons de préciser les causes qui ont déterminé l'apparition de leurs thèses.

Trois surtout méritent de retenir l'attention : la polémique contre le « pagano-papisme », l'évolution des sectes protestantes et la découverte des religions sauvages de l'Amérique et de l'Afrique, dont nous venons de rappeler les péripéties.

Art. II. — *TROIS FACTEURS PRINCIPAUX DU RATIONALISME*

§. 103. Le développement de la polémique contre le « pagano-papisme » amène à concevoir un culte « naturel » : toute analogie entre le paganisme et le Christianisme étant regardée comme une preuve de dépendance à la charge de ce dernier, on condamne successivement sa liturgie (C. Middleton), ses miracles (Blount et Apollonius de Tyane ; Van Dale, Fontenelle et les oracles païens), les dogmes qu'il ajoute à ceux de la philosophie (Souverain, Loeffler, Priestley, Voltaire et les Encyclopédistes). — §. 104. L'évolution du Protestantisme conduit aussi à la « religion naturelle » : réduction successive des dogmes, d'une part par les formules de concorde, par le latitudinarisme anglais, l'arminianisme hollandais, la théorie calviniste des « articles fondamentaux », de l'autre par le dédain des questions spéculatives et l'illuminisme des frères moraves, des piétistes, des méthodistes. — §. 105. Les religions sauvages fournissent à point nommé « l'homme de la nature ».

103. — Pour justifier son abandon des institutions romaines (pratiques ascétiques, monachisme, célibat ecclésiastique, liturgie, culte des saints, organisation hiérarchique), le Protestantisme s'était appliqué (nous l'avons vu — §. 88) à les représenter comme des infiltrations du vieux paganisme dans l'Église de Jésus-Christ : chacun de ces usages, au dire des controversistes de la Réforme, ressuscitait quelque forme de l'idolâtrie antique. Cette polémique se poursuit à travers le XVIIe et le XVIIIe siècle, ou plutôt elle s'amplifie.

La méthode employée par les écrivains protestants était en somme assez simple : ayant constaté que ces usages ou ces rites n'étaient point consignés dans le Nouveau Testament, du moins de manière expresse et sous cette forme précise, ils les regardaient comme autant d'ex-

trent les lettres de ce père à [DORTOUS de] MAIRAN sur l'antiquité chinoise » ; J. BRUCKER, *RQH*, 1885, t. XXXVII, p. 492, n. 1. — MAIRAN lui-même ne se trompait pas sur la pensée de son correspondant ; cf. [D. de MAIRAN], *Lettres d'un miss. à Pékin*, 2e édit., in-8°, Paris, 1782, 3e lettre, p. 72. — A tort aussi E. HARDY reproche à tous les jésuites de Chine d'avoir voulu retrouver les dogmes chrétiens dans les textes chinois ; *ARW*, 1901, t. IV, p. 100.

croissances illégitimes; ayant observé qu'ils présentaient une analogie plus ou moins marquée avec tels usages ou tels rites païens, ils concluaient à l'identité substantielle des uns et des autres et présentaient les plus récents comme dérivés des plus anciens. Ainsi la justification de leur thèse se réduisait-elle à quelques constatations matérielles. Des différences profondes qui pouvaient subsister à côté d'une ressemblance superficielle, de l'esprit nouveau qui pouvait transformer ces institutions, du droit de l'Église à développer le « dépôt » primitif, c'est-à-dire les germes d'ascèse, de liturgie, d'organisation sociale qu'elle tenait soit de son fondateur, soit des apôtres, des concessions qu'une sage politique pouvait lui conseiller de faire au goût et au style du temps, il n'était pas question, ou du moins, si le doute venait à se produire, une solution était vite trouvée : « le pur Évangile », affirmait-on, ne contenait rien d'autre que « la justification par la foi seule », « la liberté chrétienne », opposée au formalisme astreignant de la Loi mosaïque, le culte intérieur « en esprit et en vérité »; le reste était donc évidente superfétation.

Ce mode de raisonnement devait conduire progressivement à des applications plus nombreuses et à des assertions plus radicales.

Il n'est aucune forme de culte en effet qui puisse échapper à ce reproche de paganisme. Les procédés d'expression qui conviennent à une époque étant assez restreints en nombre, et l'Église ayant forcément exprimé sa piété dans les formes symboliques des temps et des lieux au milieu desquels elle se développait, il sera toujours possible de trouver quelque ressemblance entre ses institutions et celles des autres religions [1]. Si toute similitude emporte identité et si toute identité entraîne condamnation, on sera donc amené progressivement

1. A la suite des auteurs cités plus haut, c. IV, p. 153, ces analogies sont exploitées, contre l'Église romaine, en Allemagne par J. H. STUFF, F. M. REIMBOLD, W. C. J. CHRYSANDER, F. J. BAHRDT, J. L. MOSHEIM (voir plus loin, p. 194, note 6), G. C. HAMBERGER... en Angleterre par Ch. LESLIE, G. VANE, C. MIDDLETON (dont l'ouvrage *A Letter from Rome, shewing an exact conformity between Popery and Paganism*, Londres, 1729, maintes fois réimprimé et traduit, est devenu, comme l'intitule son éditeur de 1889, « *The Protestant Manual* »), E. GIBSON (qui a réuni dans *Preservative against Popery*, 1738, plusieurs tracts de ce genre et dont on a complété plus tard la collection : *Supplement to G's Preservative*, 1849), A. YOUNG (voir c. IV, p. 155, note 4), J. PRIESTLEY (*infra*, p. 194, note 1)... en France, surtout par I. de BEAUSOBRE, dans son *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, 2 in-4°, Amsterdam, 1734-39, par P. BAYLE, avec des réticences et des revirements qu'expliquent son caractère, enfin par VOLTAIRE et ses partisans.

Parmi les réponses catholiques, signalons celle de l'évêque R. CHALLONER à MIDDLETON et spécialement celle de G. MARANGONI, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle Chiese*, in-4°, Rome, 1744.

à rejeter toute la liturgie ecclésiastique, pour n'admettre qu'un culte intérieur, individuel, sans formes extérieures et sociales.

Si la méthode que nous venons de caractériser était recevable en matière de rites, pouvait-on d'ailleurs interdire d'en faire usage en d'autres domaines? La logique conseillait au contraire d'étendre son emploi.

La comparaison du merveilleux chrétien avec le merveilleux païen en fournissait l'occasion. Le Christianisme en effet n'est point seul à se réclamer de prophéties et de miracles. Toutes les religions ont des prétentions semblables, parce que toutes admettent l'existence de pouvoirs suprasensibles, capables de modifier en quelque mesure le cours des phénomènes naturels; toutes estiment qu'ils interviennent de temps à autre, soit pour récompenser les dévots qui les honorent, soit pour dissiper les hésitations de leur foi. Voici donc une autre affinité entre le paganisme et le Christianisme. Les premiers réformateurs n'estimaient pas qu'elle pût fonder une objection contre les miracles de Moïse et de Jésus. Les philosophes du XVIIIe siècle en jugèrent autrement et usèrent à l'envi de ces rapprochements. Pour la même raison, la biographie d'Apollonius de Tyane par Philostrate fut exploitée avec insistance[1] : l'analogie entre ce « christ

1. Voir c. II, p. 64. — Éditée en anglais, avec commentaires, par Charles Blount, en 1630, et supprimée dès son apparition, comme injurieuse au Christianisme, elle fut traduite en français à Berlin, en 1774. — L'évêque anglican de Carlisle, M. Ch. Lesley en donna une réfutation, que traduisit en français l'oratorien Houbigant. — Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4 in-8°, Paris, 1886-90, t. II, c. I, p. 9 sq.

La controverse qui porta sur les oracles du paganisme, moins passionnée, servit aussi à discréditer la croyance au merveilleux. Anthony Van Dale prétendit : 1° que les oracles étaient dus uniquement à la supercherie des prêtres, 2° qu'ils n'ont nullement cessé à l'époque de J.-C.; *De oraculis ethnicorum dissert. duae...* Amsterdam, 1683; 2° édit. augmentée, *ibid.*, 1700. Il en prenait occasion pour critiquer la crédulité des peuples. Le livre fut traduit en anglais par Mrs. Behn, Londres, 1699 et 1718. L'académicien Fontenelle en tira toute la substance de son *Histoire des oracles*, in-12, Paris, 1686 (multiples éditions). Les idées des deux auteurs et celles de J. Le Clerc, qui se prononça pour Fontenelle, furent combattues par G. Moebius, *De oraculorum ethnic. origine*, in-4°, Leipzig, 1657; 2° édit., 1660; 3°, 1685; en hollandais, 8°, Rotterdam, 1687; par J. F. Baltus, *Réponse à l'hist. des oracles*, in-8°, Strasbourg, 1707 et 1709; *Suite de la Réponse*, *ib.*, 1708; P. Mourgues, *Plan théol. du Pythagorisme*, 2 in-8°, Paris, 1712, t. I, append. II, p. LXXXII-CCVI, etc. — Sur cette querelle, voir Fabricius-Harles, *Biblioth. Graeca*, t. I, p. 138-40; cf. *BECJ*, t. I, col. 857 sq. et la lettre dans laquelle le P. Bouchet appuie la thèse du P. Baltus par l'expérience des missions; *Lettres édifiantes*, édit. du *Panthéon litt.*, t. II, p. 353-63.

Une polémique analogue, qui donna lieu à quelque cent vingt publications, fut occasionnée par le « *Monde enchanté* » du pasteur réformé B. Bekker; *De Betoverde Weereld*, in-4°, Amsterd., 1691-93. Tout ce que l'on rapporte sur les démons et les sorciers, estimait Bekker, n'est que superstition; les idées chrétiennes sur ce point dérivent de sources babyloniennes. — Le ministre fut déposé.

païen » et Jésus-Christ sembla fournir une preuve évidente de leur égale autorité.

Miracles et prophéties perdant ainsi leur crédit, les preuves de la révélation chrétienne les plus palpables disparaissaient. Restait, il est vrai, sa transcendance interne, c'est-à-dire l'excellence de la doctrine qu'elle propose. Nombre d'apologistes, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours, la tiennent pour si manifeste, qu'elle ne peut s'expliquer sans une intervention de Dieu : l'Évangile porterait ainsi en lui-même la marque de son origine surnaturelle. Mais pareille excellence pour être perçue exige qu'on soit au point, c'est-à-dire haussé soi-même au niveau intellectuel et moral qui la caractérise. Faute de quoi, chacun tiendra pour transcendants les seuls éléments qui cadrent avec ses idées actuelles. Bref, à une époque de rationalisme, la révélation chrétienne, n'étant plus consacrée par le sceau du miracle, sera réduite forcément aux seuls dogmes agréés par le rationalisme.

Pour justifier cette réduction, la méthode précitée fournissait encore des arguments précieux : il suffisait de souligner l'analogie des dogmes ecclésiastiques avec la philosophie païenne. C'était chose facile, car les Pères de l'Église, tout en prenant dans l'Évangile leurs *dogmes,* c'est-à-dire les vérités qu'ils tenaient pour révélées, avaient forcément[1] exposé dans la langue philosophique de leur temps leur *théologie,* c'est-à-dire les explications systématiques qui leur semblaient de nature à faire comprendre et à justifier ces mêmes vérités au regard de la raison, d'autant plus portés d'ailleurs à s'accommoder à la mentalité régnante, qu'à l'exemple de saint Paul, pour gagner les âmes au Christ, ils cherchaient à se faire « tout à tous » (I *Cor.*, IX, 19-24). Au XVIe siècle, il est vrai, attachés de toute leur âme à ces dogmes qu'ils regardaient comme fondamentaux, les initiateurs de la Réforme ne prenaient point garde aux formules et aux spéculations philoniennes, stoïciennes, néo-platoniciennes qui transparaissent dans

1. Forcément, parce que, d'une part, on pense dans la philosophie de son époque, de l'autre, on doit parler la langue de ses contemporains, si l'on veut s'en faire comprendre. Cette considération est développée non sans force par R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengesch.*², 3 in-8°, Leipzig, Deichert, 1908-13; voir les passages relevés par W. Glawe, *Die Hellenisierung,* p. IV, c. IV, p. 317-21. — J'ai exposé ailleurs, en théologien et en apologiste, comment pareille dépendance à l'égard des diverses terminologies philosophiques n'entraine aucune consécration globale des philosophies dans lesquelles un dogme peut s'exprimer (une même valeur pouvant être formulée selon des systèmes de notation fort différents) et comment, par conséquent, le caractère contingent des formules peut ne porter aucun préjudice aux vérités absolues qu'elles cherchent à traduire; *DAFC,* art. *Dogme,* t. I, col. 1146 sq., 1148 sq.

les dissertations des JUSTIN, des TATIEN, des TERTULLIEN, des CLÉMENT et des ORIGÈNE sur la divinité de Jésus, sur la Trinité chrétienne, sur l'inspiration des auteurs sacrés[1]. Dans leur polémique contre le « pagano-papisme », l'exploitation des analogies portait sur les seuls usages ou dogmes qui leur semblaient inconciliables avec la doctrine de LUTHER et de CALVIN. La situation se modifia, quand l'exercice du libre examen eut amené certains esprits à révoquer en doute le dogme trinitaire. A leur tour, sociniens et unitariens dénoncèrent dans la Trinité, dans la divinité du Christ des corruptions de l'Évangile dues à l'influence néfaste du Néo-platonisme. Dans cette campagne se distinguèrent surtout l'auteur anonyme du *Platonisme dévoilé,* ministre calviniste à Poitiers, N. SOUVERAIN[2], le traducteur allemand de son ouvrage, surintendant de Gotha, J. Fr. Ch. LOEFFLER[3], le célèbre physicien anglais, J. PRIESTLEY, dans son *Histoire*

1. Qu'on lise par exemple, chez les Centuriateurs, ce qui concerne la doctrine des IIe, IIIe, IVe siècles. « *Satis est manifestum doctores huius saeculi* [scl. IVi], *doctrinam de Deo puram et integram custodivisse* » ; Cent. IV, c. IV ; cf. Cent. III, c. IV ; Cent. II, c. IV, dans l'édition de BAUMGARTEN-SEMLER, 3 tomes en 5 in-4°, Nuremberg, 1757-63, t. III, p. 132 sq. ; t. II, p. 341 sq., 43 sq. — « *Quam parum historica,* observera au XVIIIe siècle SEMLER, *verbosissima haec expositio* [!] » ; *ibid.,* t. III, préface, [p. 5].

Le premier en somme à signaler ces dépendances de la spéculation profane, fut Denys PETAU, *Dogmat. theolog.*, t. II, in-fol., Paris, 1644, *De Trinitate*, l. I, c. I-VI, p. 1-35. Les anglicans, aux prises avec les sociniens, s'en alarmèrent, non moins que la Sorbonne (sur ces controverses voir ZACHARIAS, dans l'édition de Paris, 1861, t. II p. 279-80). C'est toutefois prêter à une équivoque fâcheuse, que présenter PETAU comme un précurseur de la thèse moderne sur « l'hellénisation du Christianisme » ; cf. W. GLAWE, *Hellenisierung*, p. I, c. II, p. 26-33. Si PETAU, dans les chapitres indiqués, montre l'influence de l'Hellénisme sur plusieurs écrivains ecclésiastiques, il est fort éloigné d'attribuer à la philosophie profane l'*origine* du dogme lui-même. Dans la préface du *De Trinitate* notamment, il s'applique à faire comprendre que les auteurs incriminés témoignent malgré tout en faveur de l'orthodoxie, puisque manifestement ils ne veulent pas introduire la Trinité dans l'Église, mais justifier au regard des intellectuels les formules d'une tradition antérieure. Bien que cette préface, publiée après le livre, insiste plus que le texte primitif sur cet aspect du problème, on ne saurait y voir une rétractation ; sur ce point, L. DUCHESNE, *Revue des sciences ecclés.*, 1882, t. XLVI, p. 530-39 et 508, note 1.

2. *Le Platonisme dévoilé ou Essai touchant le Verbe Platonicien,* in-8°, Cologne [Amsterdam], 1700. Destitué comme arminien, SOUVERAIN se réfugia en Hollande, puis en Angleterre. — « *Liber pestilentissimus* », dit J. VOGT, *Catalogus librorum rar.*, (1747), p. 537 ; et J. BRUCKER : « *an impudentior... et eruditionis specie decipiens magis... existat merito dubitamus* »; *Historia crit. philos.*, t. III (1766), p. 346; cf. J. G. WALCH, *Bibliotheca theol. sel.*, t. I (1757), p. 300. — Le livre fut spécialement réfuté par le jésuite J. F. BALTUS (critiqué par J. BRUCKER, *op. cit.*, t. III, p. 328-48, 396 sq.), *Défense des ss. Pères accusez de Platonisme,* in-4°, Paris, 1711 ; par son confrère M. MOURGUES, *Plan théologique du Pythagorisme*, 2 in-8°, Paris, 1712, appendice II, p. CXXXI-IX et par Dom CEILLIER, par le luthérien J. Fr. NEUMANN, le piétiste J. W. ZIEROLD, etc. — Cf. GLAWE, *Hellenisierung*, p. II, p. 115-49.

3. *Versuch über den Platonismus der Kirchenväter...* 1782 ; 2e édit., augm., Zullichau, 1792 ; cf. GLAWE, *op. cit.*, p. IV, c. II, p. 212-30.

des corruptions du Christianisme[1], puis, dans le camp des philosophes et des déistes, VOLTAIRE[2], l'historien anglais E. GIBBON[3], les encyclopédistes d'ALEMBERT et DIDEROT[4], le pamphlétaire d'HOLBACH[5] et l'auteur de l'*Origine de tous les cultes,* Ch. Fr. DUPUIS, dont il sera parlé plus loin (§. 112). Pour ces derniers auteurs, le Christianisme n'est qu'un amalgame de spéculations et de superstitions de toutes provenances. Anglicans et luthériens, parmi lesquels il faut citer en première ligne l'historien de l'Église Laurent MOSHEIM[6] et l'historien de la philosophie Jacques BRUCKER, se refusaient à pousser les choses à ce point. On peut se demander toutefois si la conduite des uns et des autres était bien cohérente avec les principes qui réglaient leur polémique contre Rome. Dans telles de ces controverses, il est vrai (par exemple lorsqu'il s'agissait de la divinité de Jésus et de la Trinité chrétienne), ils pouvaient faire fond sur des témoignages scripturaires et nier pour autant que ces dogmes fussent d'invention récente. Le Protestantisme cependant ne perdrait-il pas cet avantage, du jour où l'on montrerait jusque dans le Nouveau Testament, à grand renfort d'érudition, la trace de spéculations hellénistiques et orientales?

1. *A History of the Corruptions of Christian.*, 2 in-8°, Birmingham, 1782; 2° édit., Londres, 1793; Boston, 1797; Londres, 1871; *A Hist. of the Early Opinions concerning J.-C.*, 4 in-8°, Birmingham, 1786.

2. Spécialement en deux articles insérés plus tard dans le *Dictionn. philos.* (édit. 1821), t. XXXIV, p. 268 sq.

3. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1re édit., 1776-88); 12 in-8°, Londres, 1815; avec les notes de MILMAN, 6 in-8°, Londres, 1846.

4. Auteurs présumés de l'article *Éclectisme,* auquel répondit l'abbé G. de MALEVILLE, dans son *Histoire critique de l'éclectisme,* 2 in-12, Avignon, 1766 (anonyme), visant en même temps MOSHEIM et BRUCKER.

5. Ses nombreux écrits contre la religion, dépourvus de toute valeur critique, sont énumérés dans MICHAUD, *Biographie universelle*[2], t. XIX, p. 533 sq.

6. Dans son *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia,* 1725, reproduit avec addit. et correct. dans CUDWORTH, *Systema intellectuale* (1733), appendice, et *Dissert. ad Histor. eccles.*, 1733, t. I, p. 85 sq. — MOSHEIM s'en tient à peu près aux thèses des Centuriateurs, repousse toute analogie profonde entre Trinité chrétienne et néo-platonicienne (*Systema intell.*, c. IV, §. 36, notes 45 et 49 fin, p. 674, 682) et défend même l'orthodoxie des Pères anténicéens; *ibid.*, préface, [p. 28 sq.]; c. IV, §. 36, notes 46 et 74, p. 675 et 704. — Sur MOSHEIM, ses partisans et ses adversaires, W. GLAWE, *op. cit.*, p. III et IV, p. 150-284.

Vers le même temps, la thèse des infiltrations païennes est formulée, à propos de la morale, par le calviniste J. BARBEYRAC, dans sa préface à la traduction de S. PUFFENDORF, *Le droit de la nature et des gens* (2 in-4°, Amsterdam, 1706 et 1712; Bâle, 1732; Londres, 1740, etc.) et dans *Traité de la morale des Pères,* in-4°, Amsterd., 1728. — Il y fut répondu par Dom CEILLIER, *Apologie de la morale des Pères,* in-4°, Paris, 1718; par les anglicans R. GREY, *The Spirit of Infidelity detected,* in-8°, Londres, 1723, W. REWES, etc.

La méthode qu'ils avaient suivie prêtait d'ailleurs à une dernière et plus rigoureuse application, qui apparait déjà vers la fin de cette période. La nature humaine étant partout la même; la piété qui s'adresse aux dieux du polythéisme a nécessairement des traits communs avec celle qui s'adresse au dieu unique du Christianisme et du déisme lui-même. En présence de ces analogies, ne pourrait-on s'estimer autorisé à considérer toutes les religions, selon les opinions philosophiques qu'on préférerait, comme des expressions équivalentes (voire apparentées) soit de la superstition, soit, en un sens très large, de la foi religieuse et de la piété?

Cette extension graduelle de la controverse des infiltrations, que nous venons d'esquisser et que nous aurons à suivre, fut favorisée ou plutôt imposée par l'évolution des sectes issues de la Réforme.

104. — Les premiers réformateurs avaient associé dans leur doctrine des éléments disparates : une *foi justifiante* ou certitude du salut personnel, de nature affective et expérimentale, une *foi historique* ou adhésion aux dogmes chrétiens, de nature intellectuelle; la première, attribuée à l'action directe de Dieu, au témoignage interne du Saint-Esprit, était élevée par son origine au-dessus de toute critique rationnelle; la seconde au contraire était soumise en quelque mesure au contrôle du libre examen. Deux tendances opposées se trouvaient donc en présence, l'une supranaturaliste ou mystique, l'autre naturaliste en somme et rationaliste (§. 85).

Les controverses doctrinales qui se déchaînèrent sans tarder, le morcellement des sectes qui s'ensuivit, mirent cet antagonisme latent en pleine lumière : certains insistèrent sur l'aspect intellectuel de la vie chrétienne, c'est-à-dire sur les conceptions ou dogmes qu'elle implique; d'autres sur son caractère pratique et sentimental, c'est-à-dire sur la piété. A l'heure actuelle, il est aisé de voir que les uns et les autres travaillaient au bénéfice du rationalisme. Examinons rapidement l'histoire de ces deux courants.

Le premier souci des intellectuels ou, si l'on veut, des doctrinaires, en présence des discussions théologiques, fut d'endiguer les excès du jugement privé, et le premier remède qui s'offrit à leur pensée fut naturellement celui de fixer par accord mutuel un minimum de dogmes intangibles : ce fut l'origine des « formules de concorde ». Mais le remède à quelques égards était pire que le mal, puisqu'on ne pouvait conclure de tels compromis, qu'en blessant les consciences des dissidents et en portant atteinte aux principes : cela revenait en somme à substituer au libre examen l'autorité d'une majorité ou plus exactement d'un tiers-parti, à mi-chemin entre le rigorisme et le

laxisme[1]. Au surplus, « la force de la logique a conduit à reconnaître l'inanité de tous ces formulaires, l'impossibilité d'abord de les rédiger, puis, rédigés, de les maintenir en vigueur ; maintenus, de les relire cinquante ans après dans le même sens où ils furent écrits[2] ».

Quelques esprits cherchèrent un critère plus rationnel : ils crurent le trouver dans la nature même des dogmes et distinguèrent croyances essentielles et croyances facultatives ou accessoires[3]. Mais l'essentiel, en pareil cas est difficile à déterminer : chacun le conçoit à sa manière. Selon leurs tendances plus pratiques ou plus spéculatives, plus ecclésiastiques ou plus individualistes, les théologiens entendirent l'orthodoxie de manière plus rigide ou de façon plus large, en jetant par-dessus bord telles vérités que les autres estimaient spécifiquement chrétiennes. Ainsi firent les syncrétistes allemands, les latitudinaires anglais[4], les arminiens de Hollande et ceux même qui tentèrent d'opposer à ce qu'ils jugeaient leurs excès la théorie des « articles fondamentaux ». Si cette expression, en effet, est propre

1. « L'Église de Genève, écrivait J.-J. Rousseau, n'a et ne doit avoir, comme réformée, aucune profession de foi précise et commune à tous ses membres. Si l'on voulait en avoir une, en cela même on blesserait la liberté évangélique, on renoncerait au principe de la réformation... Si ces églises et ces synodes... ont prétendu prescrire aux fidèles ce qu'ils devaient croire, alors, par de telles décisions, ces assemblées n'ont prouvé autre chose, sinon qu'elles ignoraient leur propre religion » ; *Lettres de la montagne*, II° lettre, p. I, édit. de Paris, t. IX (1822), p. 244 sq. — Cf. A. Sabatier, *Esquisse d'une philos. de la relig.*[9], l. II, c. III, §. 4, p. 248 sq. ; l. III, c. I, §. 5, p. 284 sq.

2. F. Buisson et Ch. Wagner, *Libre-pensée et protestantisme libéral*, in-12, Paris, Fischbacher, 1903, II° lettre, p. 23.

3. Le premier à suggérer cet accord par distinction entre l'essentiel et l'accessoire fut le catholique belge G. Cassandre (1515-66) ; *Opera*, in-fol., Paris, 1616, p. 780-97. Il fut de ce chef pris à parti par Calvin, *ibid.*, p. 798-879. — Dans la suite se distingua surtout le luthérien Georg Calixt (1586-1656). Soutenu par C. Hornejus, G. Titius, J. Hildebrand et par son propre fils (voir surtout *De Tolerantia Reformatorum*... Praemissa est F[rederici] U[lrici] G[eorgii] F[ilii] Calixti... mutuae Christianorum... citra omnem religionum miscellam tolerantiae declaratio. Hanc excipit utriusque Calixti scriptorum catalogus, in-4°, Helmstadt, 1697), attaqué spécialement par les luthériens A. Calovius, J. Huelsemann, C. Dannhauer (*Mysterium syncretismi detecti*, in-4°, Strasbourg, 1648), son système fut qualifié par ses adversaires de *syncrétisme* (au sens péjoratif de mélange hybride) ou de *cryptopapisme*. Cf. E. L. Th. Henke, *G. Calixtus und seine Zeit*, 2 vol., Halle, 1853-56 ; du même, les articles *G. Calixtus*, *Synkretismus*, *Synkretist. Streitigkeiten*, *REPT*[3], t. III, p. 643-47 ; t. XIX, p. 239-62. — Parmi les réfutations catholiques, voir notamment celle des frères Walenburch, *Tract. generales de controversiis*, 2 in-fol., Cologne, 1669, t. I, p. 490-677.

4. A ce courant de libéralisme se rattachent entre autres, en Angleterre, les platonistes de Cambridge, R. Cudworth (*supra*, c. IV, p. 162), H. More, Whitchcot, J. Wilkins, Worthington... Voir Arthur Bury, *The Naked Gospel*, in-4°, Londres, 1690 et 1691. La première partie, seule parue, fut condamnée comme hérétique ; cf. *Iudicium ac decretum Universit. Oxoniensis*, in-fol., Oxford, 1690. — Au pasteur P. Jurieu, qui le combattit (*La religion du latitudinaire*, in-12, Rotterdam, 1696), Bury répondit par son *Latitudinarius*

à quelques écrivains, l'idée d'un « fondement » est commune à tous[1]. Tout en reprochant à leurs adversaires que rien ou peu s'en faut ne distinguait leur Christianisme du naturalisme, les plus conservateurs furent amenés à des concessions progressives. La réduction des croyances s'opérait automatiquement. A chaque stade des controverses le principe d'autorité, sur lequel reposait l'ancien concept de la foi, recevait une atteinte nouvelle; l'évidence rationnelle enregistrait une nouvelle victoire; le principe du rationalisme profitait seul aux débats.

Au milieu des guerres religieuses, des polémiques irritantes sur les symboles de foi et des changements de religion arbitrairement imposés par les détenteurs du pouvoir, certaines âmes furent tentées de chercher une autre solution : elles se désintéressèrent de la spéculation, pour s'appliquer aux exercices de la piété et de la charité. C'est la tendance que nous avons nommée « mystique ». Elle trouve son expression chez les piétistes, surtout après Spener (1635-1705), chez les quakers, fondés par Georges Fox (1624-1691), les herrnhuter organisés par Zinzendorf (1700-1760), et les méthodistes, avec Charles et John Wesley (1703-1791). Ces sectes[2] insistèrent sur les relations intimes de Dieu avec l'âme, sur les illuminations directes qu'il leur départ, sur les expériences qu'il leur ménage. Les théories de Luther et de Calvin sur la passivité de l'homme à l'égard de la grâce

orthodoxus, in-18, Londres, 1697. — Cf. J. G. Walch, *Biblioth. theol. sel.* (1757), t. I, c. v, sect. xi, p. 976 sq. — Depuis le milieu du XIXe siècle, la *Broad Church*, qui continue le latitudinarisme, tourne de plus en plus à l'indifférentisme, sous l'influence de la théologie allemande.

Aux arminiens appartiennent H. Grotius, Courcelles, Episcopius, J. Le Clerc.

1. Systématisée surtout par Pierre Jurieu (*Le vray système de l'Église*, in-12, Dordrecht, 1686; *L'unité de l'Église et les points fondamentaux*, 1688), la théorie fut attaquée notamment par le calviniste Élie Saurin (*ESR*, t. XI, p. 475-77), par le janséniste P. Nicole, *De l'unité de l'Église*, in-12, Paris, 1687, et par Bossuet, *Histoire des variations*, l. XIV, §. cx sq.; l. XV, §. lxxxviii sq.; *Avertissements aux Protest.*, Av. III, §. xxi sq.; dans *Œuvres compl.*, édit. Lachat, t. XV, p. 49 sq., 117 sq., 312 sq.; cf. A. Rébelliau, *Bossuet, historien du Protest.*[2], in-8°, Paris, Hachette, 1892, l. III, c. i, p. 312 sq.; c. v, p. 542 sq. — Sommaire de la question par G. H. Joyce, art. *Fundamental articles, CE*, t. VI, p. 319-21.

2. Ne pouvant songer à donner pour chacune d'entre elles une bibliographie même succincte, je signale seulement comme caractéristique la *Theologiae pacificae itemque mysticae idea brevior* du piétiste P. Poiret, pet. in-8°, Amsterdam, 1702. La 1re partie est constituée par la *Theologia pacifica sive comparativa* de l'anglais J. Gaerden (1re édit., Londres, 1699) : la comparaison des doctrines sert à discerner l'essentiel de l'accessoire, p. 54; le reste est consacré à la mystique, p. 55-95, et aux auteurs qui en ont traité, p. 97-294. — Les nombreuses études de Poiret sur la mystique, son édition de la *Théologie germanique*, dont on sait l'influence sur Luther, celle des œuvres de l'illuminée Antoinette Bourignon et de la quiétiste Mme Guyon peuvent indiquer, par leur simple énumération, l'orientation de sa pensée. — Cf. *REPT*[3], art. *Poiret*, t. XV, p. 491 sq.

et sur l'action du Saint-Esprit (§. 85) leur fournissaient aisément de quoi justifier cet appel au surnaturel. Contester la sincérité et l'ardeur de leur foi, leur haute moralité, leur activité philanthropique, leurs adversaires (j'entends les intellectuels) ne le firent que rarement; mais ils critiquèrent avec âpreté cette piété qui déprime ou néglige les droits de la raison, les débauches émotionnelles qui en sont la suite, enfin le dévergondage d'imagination qui s'autorise de ces communications célestes. En fin de compte, ce supranaturalisme suspect aboutit au même résultat que les controverses spéculatives : d'une part, il contribua à déprécier les dogmes, qu'il reléguait au second plan ; de l'autre, en manifestant les dangers d'une piété que ne règle pas le contrôle sévère de la raison, il légitima les protestations des « esprits forts » et favorisa leur propagande, en dépit de ses intentions.

Ainsi s'expliquent l'éclosion et les succès du « déisme » anglais, du « philosophisme » français et du « rationalisme » allemand, au cours du XVIIIe siècle : l'évolution des sectes protestantes leur avait préparé le terrain.

La découverte des religions sauvages, de manière toute fortuite, vint seconder leurs spéculations.

105. — La Renaissance et la Réforme, nous l'avons dit, avaient témoigné peu d'intérêt pour les cultes du Nouveau Monde. Trop dégradés pour attirer les regards des Humanistes, ils étaient trop étrangers à l'Évangile pour retenir ceux des Réformateurs. Au contraire plus la révélation chrétienne perdait en crédit, pour se réduire aux dogmes de la philosophie, plus les esprits devaient se sentir portés soit à considérer ces religions comme une ébauche mal dégrossie de la religion rationnelle, lentement élaborée avec le progrès des lumières, soit à expliquer par leur psychologie les aberrations du sentiment religieux.

Ainsi les trois causes que nous avons examinées agissaient-elles en quelque sorte dans le même sens. La polémique des infiltrations amenait insensiblement à concevoir *un culte naturel*, sans institutions divinement autorisées; le morcellement des confessions protestantes et leurs controverses, par volatilisation successive des dogmes jusque-là considérés comme essentiels au Christianisme, inclinaient à n'admettre qu'une *religion naturelle*, produit exclusif de la pensée humaine; les relations des explorateurs et des missionnaires semblaient révéler *l'homme de la nature*.

Art. III. — *LES ŒUVRES ET LES THÈSES*

Sect. I. Les philosophes : §. 106. Déistes anglais : H. de Cherbury, M. Tindal... §. 107. Philosophes et encyclopédistes français : J.-J. Rousseau, Voltaire, d'Alembert, Diderot, d'Holbach, Boulanger... §. 108. L'*Aufklärung* en Allemagne : F. A. Wolf, J. S. Semler, G. E. Lessing, Eichhorn, Paulus...

106. — Nous voici préparés à comprendre les œuvres et les thèses qui paraissent à cette époque.

Leurs auteurs peuvent se répartir en deux groupes : les *philosophes* et les *érudits*[1]. Les premiers sont de beaucoup les plus importants, par l'influence qu'ils ont exercée jusqu'aux temps modernes : les idées mènent le monde, avant même d'être justifiées par une démonstration rigoureuse. Les seconds nous arrêteront davantage, car les faits qu'ils ont mis en lumière demeurent utilisables, même après la ruine de leurs systèmes, et les méthodes qu'ils ont appliquées présentent pour nous un intérêt capital, puisque nous cherchons avant tout, dans notre revue historique, à dégager les principes d'une étude vraiment scientifique. Nous pourrons distinguer parmi eux les *évhémérisants*, les *allégoristes* ou « figuristes » et les *anthropologues*.

Dès 1624, lord Herbert de Cherbury, dans un livre bientôt traduit du latin en français, *De la vérité en tant qu'elle est distincte de la révélation, du vray-semblable, du possible et du faux,* formulait le manifeste du « déisme ». Il rejette la révélation comme inutile et oppose à l'*empirisme* de Bacon l'*innéisme :* quelques idées fondamentales, inscrites en toute âme humaine, constituent à ses yeux la religion naturelle. Le reste est invention des prêtres ou des princes. Ces « notions communes », qu'il ramène à cinq, sa *Religion des Gentils* les montre subsistantes au sein de toutes les religions : existence de Dieu, nécessité d'un culte, essence de ce culte dans la vertu et la

1. Pour l'histoire de cette période, on trouvera des informations abondantes — du point de vue luthérien, chez le bibliographe J. G. Walch, *Biblioth. theol. sel.* (1757), t. I, c. v, sect. v, x, xi, p. 745 sq.; chez A. G. Masch, *Abhandlung von der Relig. der Heiden und der Christen,* 3 in-8°, Halle, 1748-53 (l'ouvrage constitue une apologie comparative de la relig. chrétienne; un appendice de 184 pp. donne la bibliogr. des écrits rationalistes et de leurs réfutations); G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus,* in-8°, Stuttgart, 1841 — du point de vue rationaliste, chez W. E. H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe,* 2 in-8°, Londres, 1865; 5e édit., Londres, 1880; 2e édit. allemande par H. Ritter, 1895; chez Troeltsch, *REPT*[3], art. *Deismus,* t. IV, p. 532-59 — du point de vue presbytérien, chez J. Leland, *A View of the Principal Deistical Writers,* 1re édit., 1754; 5e, avec appendice et introd. par W. L. Brown, 2 in-8°, Londres, 1837 — du point de vue catholique, chez F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 3 in-8°, Paris, Roger, 1886-87; 5e édit., 5 vol., *ibid.*, 1901-02 (notamment, t. II).

piété, obligation et suffisance du repentir pour obtenir le pardon, rétribution dans la vie future.

D'accord avec lui pour éliminer tout dogme qui dépasse la raison, Hobbes, Blount, Toland, Shaftesbury, Collins, Woolston, Morgan, Chubb, Bolingbrocke s'en prirent aux miracles et aux prophéties dont se réclame le Christianisme.

En 1730, Tindal publie *Le Christianisme aussi ancien que le monde*. Plus modéré de ton, il défend les mêmes doctrines : la religion se réduit à la morale, dont les devoirs nous sont manifestés par la raison ; point de révélation extérieure, distincte de cette révélation intérieure ; tout livre qui prêche cette doctrine, les *Maximes* de Confucius comme l'Évangile, est inspiré ; le Nouveau Testament n'est donc rien d'autre qu'une « *répromulgation de la religion naturelle* ».

La plupart de ces ouvrages suscitèrent nombre de réfutations. En 1760, on en comptait déjà cent six dirigées contre le seul Tindal. Elles furent dans l'ensemble si vigoureuses, qu'elles arrêtèrent pour un temps les progrès du rationalisme, du moins en Angleterre[1].

Certaines d'entre elles toutefois étaient plus propres à favoriser ce mouvement qu'à l'enrayer. Tel le *Christianisme raisonnable* de Locke, édité en 1695. Après avoir posé dans son *Essai sur l'entendement humain* les bases de la philosophie sensualiste et ruiné par conséquent la valeur des idées générales, cet auteur se trouvait en effet peu qualifié pour défendre le surnaturel et les miracles. Aussi Toland put-il tirer de son livre des arguments en faveur du déisme qu'il prétendait combattre, et Hume, en développant ses principes sur la connaissance suprasensible, vint-il aboutir au scepticisme : la religion, à ses yeux, n'a d'autre base que le sentiment.

107. — Le rationalisme français[2] trouva ses champions les plus illustres dans Voltaire et Jean-Jacques Rousseau. Le premier doit beaucoup à la lecture de Locke, aux entretiens et aux écrits de Bolingbrocke, le second à Locke et à ses relations avec Hume. Voltaire, dit un juge peu suspect, « n'a sur les religions [en dehors de celle des Grecs et des Romains] que des notions superficielles, et tout ce qu'il dit à ce sujet est manifestement dominé par des préoccupations de polémique contre les églises traditionnelles de son temps. L'histoire des religions après tout est ainsi ramenée à ne plus être que l'his-

1. Citons seulement, parmi les adversaires du déisme, Boyle, Newton, Locke, Clarke, Bentley, Butler, Leland, Warburton, l'un des plus vigoureux (cf. p. 153, n. 3 ; p. 167, n. 3).

2. On peut citer, comme précurseurs, Bodin, Montaigne, Charron, Théophile de Viau, La Mothe Le Vayer, spécialement Bayle et Montesquieu. — Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique ration* (1886), t. II, p. I, l. III, c. I, p. 177 sq.

toire des impostures de l'esprit humain. L'histoire biblique est tournée en ridicule, avant même d'avoir été étudiée (excepté cependant pour Jésus lui-même)[1] ». ROUSSEAU, comme HUME et comme les piétistes avec lesquels il sympathisait, sans avoir des religions une connaissance plus approfondie, manifesta du moins un respect sentimental pour la religion, le Christ et la morale de l'Évangile.

Avec les éditeurs de l'*Encyclopédie,* d'ALEMBERT et DIDEROT, avec le baron d'HOLBACH, BOULANGER, DAMILAVILLE, le rationalisme passe à l'athéisme, avec HELVÉTIUS et LA METTRIE au matérialisme. L'antagonisme contre le Christianisme devient à proportion plus violent. Le déisme anglais avait essayé de réduire la vieille croyance aux données de la raison; le philosophisme français prétendit établir qu'elle est contre la raison. VOLTAIRE, visant le Christianisme, signait ses lettres intimes de ces deux mots : « Écrasez l'Infâme ».

108. — L'Allemagne de son côté entrait dans la voie des lumières, *Aufklärung.* WOLF, l'inventeur de ce terme, l'y prépara, en s'appliquant à démontrer les dogmes par une méthode analogue en tous points à celle des mathématiques et des sciences empiriques : dans une telle théologie les mystères proprement dits ne pouvaient évidemment trouver place. La philosophie de LOCKE et la traduction des ouvrages anglais seconda son action, comme elle avait favorisé celle des encyclopédistes français. BAUMGARTEN, SEMLER, LESSING, spécialement par la publication habile des écrits de REIMARUS, sous le titre de *Fragments d'un inconnu* ou *Fragments de Wolfenbüttel*[2], NICOLAÏ, par sa *Bibliothèque des Belles-Lettres* et sa *Bibliothèque allemande,* où se donnèrent rendez-vous, comme dans l'œuvre de DIDEROT, tous les écrits dirigés contre la révélation chrétienne, l'appuyèrent. EICHHORN et PAULUS prétendirent ramener les miracles bibliques, comme les mythologies païennes, à de justes proportions. Ces événements merveilleux deviennent, sous leur plume, des épisodes vulgaires. La création d'Ève d'une côte d'Adam correspond tout bonnement à un rêve, durant lequel Adam s'imagina qu'il était partagé en deux. Le fruit dont mangèrent nos premiers parents était celui d'un arbre vénéneux, qui doit encore exister quelque part, car on ne saurait admettre que Dieu par un miracle l'ait fait disparaître : ils en moururent de la manière la plus naturelle, d'après

1. J. RÉVILLE, *Phases successives*, c. III, p. 91. — L'auteur n'en écrit pas moins : « le XVIIIe siècle, en France, fut dans le domaine de la science des religions et aussi en histoire avant tout un siècle critique » ; *ibid.,* p. 89.

2. Voir à ce sujet VIGOUROUX, *Les Livres Saints et la critique rationaliste* (1886), t. II, p. I, l. III, c. III, p. 349 sq.

la Bible, neuf cent trente ans plus tard!... « Le docteur PAULUS, le premier, a dit STRAUSS, devait s'acquérir la pleine gloire d'un Évhémère chrétien[1] ». STRAUSS fait erreur. C'est de PALAEPHATOS et de ses plates rêveries qu'il eût dû rapprocher EICHHORN, PAULUS et leurs productions (§. 16). La gloire qui leur revient de ce chef suscitera, croyons-nous, peu d'envieux.

Nous retrouverons l'influence du rationalisme chez plusieurs des érudits qu'il nous reste à examiner. La science impartiale aura du moins plus à glaner dans leurs écrits.

Sect. 2. Les érudits : §. 109. Courant évhémériste ou pseudo-historique : A. Banier, P. Foucher... §. 110. La thèse du plagiat : J. Leland, D. Waterland, J. Bryant, P. Guérin du Rocher... §. 111. Vrais principes de la critique historique chez le P. de Tournemine, Fontenelle, de Guignes, Fréret. — §. 112. Courant allégoriste : J.-B. Vico, Court de Gébelin, Dupuis, Volney... §. 113. Précurseurs de l'école anthropologique : polythéisme primitif, chez D. Hume, J.-J. Rousseau... §. 114. Fétichisme primitif et universel : de Brosses, C. Meiners, C. G. Heyne... §. 115. L'abbé Bergier et l'antériorité de l'animisme. — §. 116. Dictionnaires, lexiques, compilations diverses : J. G. Lindemann, R. Adam, W. Hurd, J. Bell, Bernard-Picart...

109. — Le représentant le plus en vue de l'exégèse évhémérisante est l'abbé Antoine BANIER (1673-1741).

Comme la plupart des écrivains qui vont suivre, il admet une révélation primitive et sa lente oblitération parmi les Gentils. « On ne sçauroit douter, écrit-il, [qu'une idée pure du Créateur] n'ait duré dans la race de Seth jusques au temps du Deluge. On ne doit pas penser de même de la famille de Caïn; ses descendans tomberent non seulement dans l'idolatrie, mais dans tous les autres crimes qui attirèrent le Deluge[2]... C'est sans doute dans la famille de Cham qu'il faut chercher la veritable origine de l'idolatrie[3] ». Sa forme première fut vraisemblablement le culte du soleil, qui d'Égypte se répandit dans le monde entier[4]; puis vint le culte des autres astres,

1. *Vie de Jésus*, traduction LITTRÉ, 1864, t. I, p. 34; cité par VIGOUROUX, *op. laud.*, t. II, p. I, l. IV, c. IV, p. 382.

2. *L'explication historique des fables*, où l'on découvre leur origine et leur conformité avec l'histoire ancienne, 2 in-12, Paris, 1711 — 2e édit., fortement remaniée, 3 in-12, Paris, 1715 — 3e édit., remaniée : *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, 3 in-4°, Paris, 1738-40 (2e édit., 8 in-12, Paris, 1739-48; les tomes I et II seuls sont neufs — 3e édit., *item*, 1764; traduction anglaise, 4 in-8°, Londres, 1739-40 — trad. allemande, annotée par J.-Ad. SCHLEGEL et J. M. SCHROECKH, 5 in-8°, Leipzig, 1754-66). — Nous citons d'après l'édit. de 1715; t. I, IVe entretien, p. 110.

3. *Ibid.*, p. 119; cf. IIIe entretien, p. 98.

4. *Ibid.*, p. 112, 135 sq. — Ces thèses (notes 2 et 3) sont courantes à l'âge précédent; voir plus haut, p. 162, note 2.

celui des éléments et celui des animaux « comme symboles des astres et des constellations ». Enfin, « on en vint au culte des hommes dont on donna le nom aux Astres, pour faire rejaillir aussi sur eux les hommages qu'on rendoit à ces corps éclatans ». « Cette coutume de déifier les hommes passa d'Égypte chez les autres peuples [1]. »

Par l'importance qu'il attribue à cette dernière explication, l'auteur rejoint encore, au delà de Bochart et de Jean Le Clerc dont il s'inspire, les théories d'Évhémère (§. 16).

Parmi les causes qui ont favorisé l'éclosion des légendes mythologiques, il énumère, outre la vanité et le goût du merveilleux, la transmission orale, les relations mensongères des marchands, les fictions des poètes, la pluralité des noms pour un même dieu, qui porte à multiplier les personnes, ou la similitude des noms, qui amène à les confondre, la tendance à prêter une âme à toutes choses, la reconnaissance à l'égard des premiers civilisateurs, la déformation des traditions bibliques, les fausses étymologies, l'inintelligence des métaphores [2].

Banier a donc bien compris la complexité du problème mythologique et judicieusement entrevu, grâce aux travaux antérieurs, les diverses solutions qu'il comporte. Malheureusement ni la chronologie, ni l'archéologie, ni la géographie du monde antique, ni la linguistique comparée ne lui permettaient, dans chaque cas, une discussion scientifique. L'érudition dont il fait preuve ne peut plus dissimuler aujourd'hui l'arbitraire de ses constructions. Usant tantôt d'une clef, tantôt d'une autre, il « débarrasse [l'histoire des dieux] du merveilleux que les poetes y ont mêlé [3] », retrouve rois et héros, avec toute leur parenté, décrit avec assurance leurs guerres, leurs voyages, leurs unions et les méprises successives des peuples à leur endroit. La « Fable » se réduit chez lui non pas à l'« Histoire », mais à des histoires prosaïques, très arbitrairement composées. Comme Eichhorn et Paulus, c'est Palaephatos qu'il rappelle, et l'on s'étonne du crédit considérable que ses vues ont momentanément obtenu [4].

1. *Ibid.*, p. 147 sq.

2. IIIe entretien, p. 59 sq.

3. Ve entretien, p. 192.

4. Les divers ouvrages de l'abbé Banier ont été souvent réédités et ses travaux tiennent une large place dans les divers tomes de l'Académie royale des Inscrip. et Belles-Lettres, t. III sq. — Voir spécialement sur ses travaux, t. XII, *Réflexions sur la mythologie.*

Ses idées furent vulgarisées spécialement par l'abbé de Tressan, *La mythologie comparée avec l'histoire*, 2 in-8°, Londres, 1796 (nombreuses édit.; traductions en allemand et en anglais).

Un système analogue fut proposé pour la religion grecque par l'abbé Foucher [1].

110. — Tout en admettant dans la mythologie certaine dépendance de l'Histoire Sainte, Banier reprochait à Huet et à Croese d'avoir exagéré en ce sens. « Ne peut-il être arrivé en différents lieux, disait-il, des choses assez semblables [2] ? » La thèse qu'il critiquait gardait toutefois ses partisans.

On la rencontre chez les grands apologistes anglais, le presbytérien John Leland [3] et l'anglican Daniel Waterland [4]. Ce dernier a bien marqué l'intérêt qu'elle prenait à cette époque contre les théoriciens de la « religion naturelle. » «Nos adversaires, disait-il, sont dans l'impossibilité de prouver jamais que la révélation était inutile, à moins qu'ils ne prouvent d'abord qu'il n'y a pas eu de révélation ; ils ne peuvent en effet savoir ce que la lumière naturelle [de la raison] aurait pu faire sans elle, à moins de pouvoir montrer d'abord qu'elle s'est jamais trouvée sans elle [5] ». Or, de cette révélation, ces écrivains pensaient retrouver dans la mythologie des traces certaines.

Pour l'érudit Jacob Bryant [6], le premier événement de toutes les annales est le déluge. Toutes s'accordent avec le Pentateuque. Rites et mystères ethniques commémorent les patriarches bibliques.

1. Il se prononce pour « un juste milieu » entre l'évhémérisme et l'allégorisme : les dieux grecs ont été des hommes, en ce sens que des hommes se sont fait passer pour des dieux antérieurement connus ; la mythologie grecque est sortie du récit de leurs propres aventures ; *Recherches sur l'origine et la nature de l'hellénisme*, plusieurs articles, dans *MAI*, t. XXXIV-XXXIX sq.

Le chanoine Girardet, qui préparait un ouvrage plus complet sur « la mythologie et la religion payenne » publia, pour pressentir le public, son *Nouveau système sur la mythologie*, in-4°, Dijon, 1783. La clef en est le « Béthélisme ». — « Dès les premiers âges, explique-t-il, il y eut des constructions sacrées... Béthels (maisons de Dieu)... Les constructions se multiplièrent ; chaque peuplade se choisit des symboles distinctifs. Or, par une métonymie assez naturelle et de style théocratique, on attribuait au Chef visible ce qui était censé propre au Chef invisible. — On employa le même langage à l'égard des symboles... Cela multipliait les noms... et parut multiplier les dieux... », p. xxv sq.

2. *Explication historique*², t. I, 3ᵉ entretien, p. 65 sq.

3. *The Advantage and Necessity of the Christian Revelation, shewn from the state of Relig. in the antient* (sic) *Heathen World*, 2 in-4°, Londres, 1760 ; diverses édit. ; traduction augmentée de notes etc., sous le titre *Nouvelle démonstr. évang.*, 4 in-8°, Leipzig, 1768 et 4 in-12, Liége, 1768 ; dans Migne, *Démonstr. évang.*, 1843, t. VII, p. 674-1298.

4. *The Wisdom of the Ancients borrowed from Divine Revelation*, in-8°, Londres, 1731-32 ; reproduit dans *Works*, 12 in-8°, Oxford, 1823-28 et 6 in-8°, 1843.

5. *Works*, 1823, t. VIII, p. 32.

6. *A New System ; or, an Analysis of Ancient Mythology, wherein an attempt is made... to reduce the truth to its original purity*, 3 in-4°, Londres, 1774-76 ; 3ᵉ édit., 6 in-8°, Londres, 1807.

Des conceptions similaires se retrouvent chez le célèbre orientaliste Étienne FOURMONT[1], chez l'avocat-philologue DELORT de LAVAUR[2] et chez nombre d'écrivains plus obscurs[3].

Vers la fin du siècle, l'ex-jésuite Pierre GUÉRIN du ROCHER, dans son *Histoire des temps fabuleux,* dirigée surtout contre VOLTAIRE[4], leur donna un nouvel éclat. La force des preuves et non l'esprit de parti, assurait-il, l'avait conduit aux conclusions qu'il exposait. Encore se défendait-il de les étendre indistinctement à tous les peuples. En fait, sa vaste érudition et sa grande connaissance des langues orientales lui permirent d'établir entre nombre d'épisodes bibliques et de traditions égyptiennes des rapprochements plus précis que ceux de ses devanciers et parfois frappants par une concordance qui se poursuit à la fois dans les détails et dans l'ordre général des récits. Attaquée par VOLTAIRE, LA HARPE, du VOISIN, de GUIGNES, ANQUETIL-DUPERRON et plusieurs autres, sa théorie[5] fut défendue avec vigueur par l'abbé CHAPELLE[6], résumée et appuyée de nouveaux arguments par l'ex-jésuite J. J. BONNAUD[7], dans son *Hérodote, historien du peuple hébreu sans le savoir*. Très en faveur encore au début du XIXe siècle[8], elle devait recevoir le coup de grâce de l'égyptologie et des textes qu'elle allait exhumer.

111. — Ces diverses tentatives pour dégager l'histoire de la mythologie ne furent pourtant pas absolument stériles. Certaines observations de BANIER ont permis de s'en rendre compte. On voit de même les vrais principes de la critique se dégager chez le Père de

1. *Réflexions critiques sur les histoires des anciens peuples...* 2 in-4°, Paris, 1735 et 1747. — Les mêmes idées sont exprimées dans plusieurs de ses dissertations, *MAI*, t. XII, p. 16 sq.; XIII, p. 507 sq.; XV, p. 265 sq... et par son frère, *ibid.*, VII, p. 14 sq.; XIV, p. 16 sq.

2. *Conférence de la Fable avec l'Hist. Sainte,* 2 in-8°, Paris, 1730; diverses édit.; traductions allemande (1745) et espagnole (1837).

3. Par exemple, H. W. von BERISCH, *Einleitung zur allgem. Harmonie der Götterlehren aller Völker*, in-8°, Leipzig, 1776; l'abbé A. ANSELME, dans *MAI*, t. VI, p. 1-13; cf. t. IV, p. 380 sq...

4. *Philosophie de l'Histoire* et *Questions sur l'Encyclopédie.*

5. *Histoire véritable...* 3 in-8°, Paris, 1776-77. L'ouvrage devait former 10 ou 12 vol. — L'édition de Besançon (5 in-8° ou 8 in-12, 1824) et celles qui suivirent donnent à la suite les ouvrages de CHAPELLE et de BONNAUD, dont les introductions et avertissements contiennent des détails abondants sur cette controverse; cf. *BECJ*, t. III, col. 1909.

6. *L'Histoire véritable... confirmée par les critiques qu'on en a faites,* in-8°, Liége, 1779; Besançon, 1824 etc.

7. In-8°, La Haye, 1785, 1786, 1788; in-12, Liége, 1790; Besançon, 1824 etc.

8. Voir par exemple BERTON, *Dictionnaire du parallèle,* in-4°, Paris, 1858 (MIGNE, *Encyclop. théol.*, t. CXLI), p. 918.

Tournemine[1], chez l'académicien Fontenelle[2], chez de Guignes, dans son *Histoire générale des Huns*[3], chez N. Fréret, dont la dissertation *Sur l'origine et l'ancienne histoire des premiers habitants de la Grèce*[4] « est encore aujourd'hui, disait C. Galuski, en Allemagne comme en France, le point de départ de toutes les recherches sur le sujet »[5] — tardivement enfin chez J.-S. Bailly[6], qui ajoute aux idées de Banier quelques justes remarques sur la nécessité de comparer les fables pour les comprendre — et chez un érudit allemand, souvent moins bien inspiré, le célèbre C. G. Heyne[7].

Le même progrès s'accuse, si on la compare aux synthèses similaires d'A. Steuco (§. 87), de G. Voss (§. 91), et de leurs émules, dans l'*Histoire de la philosophie payenne* de Jean Lévesque de Burigny[8].

1. *Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables*, dans *Mémoires de Trévoux*, nov.-déc. 1702, p. 84-111. Voir spécialement ses règles critiques, *ibid.*, Additions à nov.-déc. 1702, p. 1-22. — Bien qu'il accordât encore une place trop large à l'hypothèse du plagiat, Tournemine réagissait cependant contre l'abus qu'on en faisait ; *ibid.*, octobre 1704, p. 1753-58. — Ces lignes étaient écrites depuis longtemps, quand j'ai eu le plaisir d'observer que M. René Dussaud rendait pleine justice au P. de Tournemine (*RHR*, 1920, t. LXXXII, p. 247-51) et le regret de constater, qu'entraîné sans doute par des préventions dont son livre porte plus d'une trace, M. Otto Gruppe n'avait vu chez lui que des erreurs (*Gesch. der klass. Mythologie*, §. 31, p. 58-9). — Une lettre du P. Calmette nous prouve que le P. de Tournemine exhortait ses confrères de l'Inde à la recherche des textes originaux ; *Lettres édifiantes*, XXIVe recueil (1739), p. 437 sq. : c'était la besogne la plus urgente.

2. *Discours sur l'origine des fables*, inséré dans *Entretiens sur la pluralité des mondes*, in-12, Paris, 1724, p. 353-86. — Voir plus loin, p. 211, n. 2.

3. 4 in-4°, Paris, 1756-58 ; traduction allemande, Greifswald, 1768. — Sur les relations de cet érudit avec Gaubil, voir J. Brucker, *RQH*, 1885, t. XXXVII, p. 525 ; cf. *supra*, p. 188 sq. — Cl. de Visdelou avait déjà travaillé dans le même sens, mais avec un sens critique moins affiné que celui de Gaubil ; cf. *BECJ*, t. VIII, col. 841. — De Guignes a profité des travaux de l'un et de l'autre.

4. Texte de 1746-47, dans *MAI*, t. XXI, p. 7-19 (sommaire) ; t. XLVII, p. 38 sq. (*in extenso*) ; cf. t. XXI, p. 28-35 ; t. XXIII, p. 27-51, et 17-27. — Importantes aussi ses *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires*, (1724), *MAI*, t. VI, p. 146-90 ; *Vues générales sur l'origine et le mélange des anciennes nations et sur la manière d'en étudier l'histoire*, t. XVIII, p. 49-72. — Ces travaux sont reproduits dans ses *Œuvres complètes*, 20 in-12, Paris, 1796. — Les « philosophes » ont introduit dans les éditions de 1775 et 1792 plusieurs écrits irréligieux contre lesquels protestent les convictions de Fréret. — Sur ses relations avec Gaubil, voir J. Brucker, *RQH*, 1885, t. XXXVII, p. 516 sq.

5. Traduction des *Antiquités grecques* de G.-F. Schoemann, in-8°. Paris, 1884, t. I, p. 21.

6. *Essai sur les fables et sur leur histoire*, 2 in-8°, Paris, an VII, t. I, c. III, p. 56.

7. *Sermonis mythici interpretatio*, dans *Comment. Soc. Regiae Scientiarum Gottingensis* (texte de 1807), t. XVI, p. 300 sq. ; voir plus loin, p. 219.

8. 2 in-12, La Haye, 1724. — Les défauts de cette édition amenèrent l'auteur à reprendre le sujet dans sa *Théologie payenne*, 2 in-12, Paris, 1754. — Dans sa préface L. de B. donne une revue critique de ses devanciers. Maichin et Lescalopier lui ont échappé ; *supra*, p. 165, n. 2.

112. — Mais comment, dans la pénurie de documents originaux où l'on se trouvait alors, l'exégèse allégorisante aurait-elle cessé d'exercer sur des esprits ingénieux sa séduction ordinaire?

A cette époque, nombre d'écrivains lui gardent leurs préférences[1].

Entre tous se distinguent J.-B. Vico, par sa *Scienza nuova*[2], et Court de Gébelin, par son *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne*. L'un et l'autre, par un effort vigoureux de pensée, ont tenté d'esquisser une histoire complète de la civilisation.

Vico (1668-1744), distinguant les temps fabuleux, les temps héroïques et les temps historiques, compte trois grandes périodes : l'âge divin, l'âge héroïque, l'âge humain. Au premier correspondent les conceptions que se forma l'humanité, au sortir de la sauvagerie où elle était tombée après le déluge, exception faite des patriarches bibliques. Effrayée par le tonnerre, cette race de géants admit l'existence d'une puissance supérieure, un Jupiter. La mentalité des enfants nous permet actuellement de comprendre comment elle y fut amenée : ils animent toutes choses. Ainsi multiplia-t-on peu à peu les divinités. A cette époque appartient le langage hiéroglyphique. A l'âge suivant, les héros perdirent leur caractère individuel, pour devenir des types idéaux. Par là s'éclaire toute la mythologie. Alors règne la langue héroïque[3]. Bientôt les sociétés se multiplient et se corrompent. Avec le Christianisme on revient à l'âge divin.

Émaillée d'étymologies fantaisistes, appuyée sur des « axiomes » souvent très discutables, cette synthèse paraît dans l'ensemble procéder de la divination, bien plus que de l'induction historique. Deux traits toutefois sont à noter : Vico a compris que les conceptions et les pratiques uniformes des divers peuples devaient s'expliquer, non par des emprunts, mais par l'unité foncière de la nature humaine;

1. Tels Th. Blackwell (*Letters concerning Mythology*, in-8°, Londres, 1748), Dom Pernety (*Dictionn. mytho-hermétique*, Paris, in-12, 1758 et in-8°, 1787; *Les Fables égyptiennes*, 2 in-12, Paris, 1758 etc.), le pasteur calviniste P.E. Jablonski (*Pantheon Aegyptiorum*, 3 in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1750-52; voir spécialement dans le t. III, ses Prolégomènes, c. III, §. XLVII sq., p. CIX sq.), le baron de Sainte-Croix (*Recherches hist. sur les mystères du paganisme*, in-8°, Paris, 1784 et 1817), Anse de Villoison (*De triplici theologia, mysteriisque veterum;* dissertation ajoutée au précédent); J. Basnage, l'abbé Conti, l'abbé Capmartin de Chaupy, pour qui la mythologie devient une sorte « d'évangile éternel » etc.

2. Michelet l'a traduite sur l'édition de 1774, sous le titre *Philosophie de l'histoire*, dans *Œuvres choisies de Vico*, 2 in-8°, Paris, 1835. Nous citerons d'après ce texte.

3. Voir spécialement, l. I, c. II, axiomes 23 sq., t. I, p. 349 sq.; l. II, c. II sq., t. II, p. 25 sq.; explication historique de la mythologie, t. II, p. 385 sq.

Dans ce système, l'allégorie n'a plus une origine savante, mais spontanée et vulgaire, comme toutes les figures de style dont usent les ignorants.

se représentant le premier âge comme un état d'enfance, il a cherché à en éclairer l'histoire par la psychologie des enfants.

Ces traits se retrouvent, avec une analyse plus profonde et un appareil scientifique plus riche, chez Court de Gébelin (1725-1784), pasteur calviniste, qui renonça à ses fonctions, pour se consacrer aux travaux d'érudition.

Jusque-là, observe-t-il, les historiens des religions, écrasés par la surabondance des matériaux, s'étaient bornés à rapprocher tels et tels monuments de l'antiquité, d'après des analogies souvent superficielles : leurs constructions sont demeurées fragmentaires et illusoires. Pour résoudre le problème, il faudrait trouver dans la nature une cause première et commune, et dans cette nature « un principe inhérent à l'espèce humaine et dont les effets et les conséquences fussent nécessairement les mêmes pour tous les tems, pour tous les climats, pour tous les Peuples ».

Il crut « reconnaître ce principe aussi fécond que solide », dans « les besoins inséparables de notre constitution individuelle et dans les moyens de les satisfaire, que la Providence a placés avec profusion dans nous et autour de nous. En effet, tout est né de nos besoins... Il y a donc une chaîne continue qui lie tout à l'homme : il ne faut que bien connaître celui d'aujourd'hui pour connaître ceux de tous les siècles » [1].

Ainsi la langue primitive, la grammaire universelle, les lois et les arts primitifs, nés de besoins identiques, subsistent-ils aujourd'hui au milieu « des perfectionnemens, extensions et développemens » qu'ils ont reçus au cours des âges. L'auteur travaille en conséquence à les dégager, comme il s'efforce de découvrir les conceptions que le « génie allégorique », aussi naturel à l'homme que la parole, a exprimées dans les diverses mythologies[2]. La légende de Saturne symbolise l'invention de l'agriculture et les idées qui s'y rattachent, celle de Mercure l'astronomie pratique et les éléments du calendrier, celle d'Hercule les travaux de la campagne[3].

D'autres crurent trouver la clef des allégories mythologiques, de manière exclusive, dans l'astronomie.

L'auteur de l'*Histoire du ciel,* l'abbé Pluche, appuyé sur l'autorité de Macrobe, estima que les noms donnés aux signes du zodiaque

1. *Monde primitif,* 9 in-4°, Paris, 1773-82, t. I, p. I, Plan général, Introd., p. 2-5. — Les premiers volumes ont été réédités en 1787.

2. *Monde primitif,* t. I, p. III, Génie allégorique et symbolique de l'antiquité, p. 11 sq.; cf. p. I. Plan général, p. 66 sq.

3. *Op. cit.*, t. I, p. II, Allégories orientales, p. 19 sq., 99 sq., 173 sq.

caractérisaient ce qui se passe sur terre, suivant les déplacements du soleil, aux cours des douze mois. Cette classification ne correspondant pas avec l'année égyptienne, il en conclut que l'invention du zodiaque devait remonter à la plus haute antiquité — selon lui à des temps antérieurs à la dispersion des peuples[1].

A la fin du siècle, Ch. Fr. Dupuis (1742-1809) reprit plusieurs de ces idées, jugea pour son compte que le zodiaque avait été inventé en Égypte, quinze ou seize mille ans auparavant, et se posa, dans son *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la Fable par l'astronomie*[2], en rénovateur des études mythologiques : à l'entendre, le lever et le coucher du soleil et des étoiles constituent le fond commun de tous les mythes.

Dans son *Origine de tous les cultes*[3], primitivement destinée à prendre place dans l'*Encyclopédie* et patronnée par le club des Cordeliers, il amplifie sa thèse : le Christ lui-même, comme Osiris, Bacchus et Mithra, n'est qu'un personnage allégorique, le soleil « supposé naissant au solstice d'hiver, et triomphant des ténèbres à l'Equinoxe du printemps, après avoir été pleuré d'abord comme mort, et célébré ensuite comme vainqueur des ombres du tombeau »[4]. Les douze apôtres correspondent aux douze signes du zodiaque...

« Nous pourrions suivre encore plus loin, dit-il après son étude sur la Trinité, le système des rapprochemens et des ressemblances, et faire voir que les chrétiens n'ont rien qui soit à eux exclusivement, non-seulement dans leurs mystères, ni dans leur théologie, mais même dans leurs pratiques religieuses, dans leurs cérémonies et jusques dans leurs fêtes[5]... »

« Sans contester l'étendue des connaissances de Dupuis, dit Jean Réville, on doit reconnaître que nous avons ici l'application d'un système aprioristique... un des premiers exemples de cette fâcheuse tendance à vouloir tout expliquer dans l'histoire des religions par une

1. *Histoire du Ciel...* 2 in-12, Paris, 1739. — Pluche s'inspire de Warburton. Pour répondre à ses critiques, il publia une *Révision de l'Histoire du Ciel*, in-12, *ibid.*, 1740, qui se joint aux éditions ultérieures. Traduction allemande (Leipzig, 1740 et 1764), anglaise (Londres, 1741).

2. In-4°, Paris, 1781. Paru d'abord en articles dans le *Journal des Savants*, 1777-81.

3. 3 in-4°, et atlas, ou 12 in-8°, et atlas, Paris, an III (1795). Édition corrigée, 13 in-8°, Paris, 1835-37 (Divers abrégés).

Dupuis a encore publié *Du style allégorique de la haute antiquité et son influence sur l'histoire*, in-8°, Paris, 1792?; *Mémoire explicatif du zodiaque chronologique et mythologique*, in-4°, Paris, 1806 etc.

4. *Origine de tous les cultes* (in-4°, 1795), t. III, c. III, p. 92 ; cf. c. II, p. 37 sq.

5. *Ibid.*, c. III, p. 150.

seule et même cause, et une suprême manifestation du penchant à utiliser l'histoire des religions comme arsenal d'arguments contre le Christianisme [1]. » J.-B. Pérès montra avec esprit la valeur de cette méthode [2]. En usant habilement « des rapprochemens et des ressemblances », il établit que Napoléon est le soleil, que sa mort prétendue à Sainte-Hélène symbolise le coucher de cet astre à l'occident, que ses quatre frères sont les quatre saisons, ses douze maréchaux les douze signes du zodiaque... Parmi les nombreuses réfutations [3] que suscita

1. *Phases successives*, c. III, p. 94 sq. — Ce ne sont donc pas précisément des raisons d'ordre scientifique qui ont amené de nos jours à rééditer l'*Origine de tous les cultes* (Londres, 1873; Paris, 1895; Leipzig, 1910).

Volney aurait consulté le manuscrit de Dupuis avant l'impression. Il a exposé des idées analogues dans ses *Ruines ou Méditations sur les révolutions des empires*, 8°, Paris, 1791 (multiples édit.). — Au même courant voltairien se rattachent Ph. Chr. Reinhard (*Abriss einer Gesch. der Entstehung und Ausbildung der relig. Ideen*, in-8°, Iéna, 1794); J. A. Richter (*Phantasien des Alterthums*, 5 in-8°, Leipzig, 1808-20; *Das Christenthum und die ältesten Relig. des Orients*, in-8°, Leipzig, 1819 etc.), accentuant, à la suite de F. V. Plessing (*Memnonium oder Versuch zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums*, 2 in-8°, Leipzig, 1787; *Versuche zur Aufklärung der Philos. des ältesten Alterthums. it.*, 1788-90), l'explication syncrétiste des origines chrétiennes; N. A. Boulanger (art. *Déluge*, dans l'*Encyclopédie*; *L'antiquité dévoilée*, in-4°, Amsterdam, 1766 et édit. ultérieures; *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, in-12, Genève, 1761), qui attribue aux terreurs causées par le déluge une influence prédominante dans la formation des religions et des monarchies; F. Ch. de l'Aulnaye (*Hist. générale et particulière des relig.*, in-4°, Paris, 1791; 12 vol. projetés; 3 livraisons parues); J. A. Dulaure (*Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie*, in-8°, Paris, 1805 et 1907; *Des divinités génératrices*, in-8°, Paris, 1805 et 1905; ouvrages réunis dans *Hist. abrégée des diff. cultes*, 2 in-8°, Paris, 1825), qui trouve l'origine de la religion dans les rites phalliques et leur découvre des survivances jusque dans le Christianisme; le baron d'Holbach, en de multiples ouvrages (*supra*, p. 194, note 5); Damilaville, J. L. Castilhon etc.

2. *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé, ou grand erratum, source d'un nombre infini d'errata à noter dans l'histoire du XIXe siècle*, in-12, Agen, Noubel, 1836 (multiples éditions, avec titre variable).

Une réfutation du même genre, dirigée contre Court de Gébelin, avait été publiée, sous le pseudonyme de Frère Paul, Hermite de Paris, par Gudin de la Brunellerie, *Lettre au rédacteur du Mercure*, dans *Mercure de France*, 29 janvier 1780, p. 196-207. C. de Gébelin l'a insérée dans son *Monde primitif*, t. VIII, p. 437-43, avec diverses réponses, p. 443-49; cf. préface, t. VIII, p. I-LXXII. — L'archevêque de Dublin, Richard Whately, avait publié de son côté, contre diverses assertions de Hume (*Essay on Miracles*), *Historic Doubts relative to Napoleon Buonaparte*, in-8°, Londres, 1819 (plusieurs éditions). — Sur les relations de ces divers écrits, *eruditi certant*. — Cf. H. S. Edwards, dans *Athenaeum*, avril-mai, 1885, p. 471, 535 et notes de divers auteurs, *ibid.*, p. 504, 506; spécialement de S. Calvary, *ibid.*, p. 662; H. R. Evans, *The Napoleon Myth, containing a reprint of the « grand erratum » and an introd. by Dr. P. Carus*, in-8°, Chicago, 1905, pp. 65.

3. Celles du dominicain B. Lambert, de Ch.-R. Gosselin, J. Priestley, J. P. Estlin, J. F. Van Beek Calkoen, F. A. Becchetti, de Paravey et, de manière plus compétente, en dépendance de l'égyptologue J. A. Letronne, E. Carteron (*APC*, 1841-42, t. XXII-XXV). — Letronne a établi que le fameux zodiaque de Dendérah date des Antonins.

l'*Origine de tous les cultes*, celle-ci était peut-être la moins laborieuse; ce n'était pas la moins efficace.

113. — Le lecteur a pu remarquer chez Vico et chez Court de Gébelin quelques traits caractéristiques d'une mentalité nouvelle : tendance à chercher dans la nature de l'homme l'explication de ses divers usages, conception des premiers âges comme d'un état plus ou moins grossier de sauvagerie, notion d'évolution ou de progrès. Ces idées trouveront leur expression la plus ferme au siècle suivant, au sein de l'école anthropologique (§. 173 sq.); au XVIIIe siècle, elles présentent d'auteur à auteur des nuances qu'il importe de signaler.

Protestants et catholiques, pour respecter le témoignage de la Bible, devaient décrire l'enfance de l'humanité soit comme une *époque de simple ignorance*, où n'existaient encore ni arts, ni mœurs raffinées — tel est le tableau qu'en donne Court de Gébelin [1] — soit comme le *résultat d'une dégénérescence* après une série de siècles plus ou moins longue — ainsi la présente Fontenelle, avec d'habiles ménagements, dans un écrit déjà signalé [2]; ainsi font Vico, de Méhégan [3], Yves Goguet [4].

1. On pourra apprécier ce qui se mêle d'imagination à ses spéculations, en lisant le discours qu'il prête à l'inventeur de l'agriculture, proposant sa découverte aux populations encore sauvages; *Monde primitif*, t. I (1773), p. II, p. 21; cf. *supra*, p. 208.

2. Dans *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1724). *De l'origine des fables*, p. 353-86; cf. *supra*, p. 206, note 2. — Les fables sont nées, explique Fontenelle, de la grossièreté excessive des nations qui « n'avaient pas entendu parler des traditions de la famille de Seth ou qui ne les conservèrent pas »; p. 354. Aussi se fait-il fort de montrer « une conformité étonnante entre les fables des Ameriquains et celles des Grecs », p. 375, et estime-t-il « qu'il n'y a aucun [peuple] dont l'Histoire ne commence par des Fables, hormis le peuple élu, chez qui un soin particulier de la providence a conservé la vérité », p. 377. C'est une philosophie enfantine qui imagine l'inconnu sur le type du connu (p. 355), conçoit les êtres supérieurs sur le type de l'homme (p. 362), explique les faits étranges par l'intervention de quelques causes surnaturelles (p. 365) : le vraisemblable vaut pour le vrai; l'analogie autorise des fictions semblables; le respect aveugle de la tradition les rend intangibles : « ces deux principes joints ensemble font des merveilles »; p. 372. A ces raisons générales s'ajoutent les équivoques nées du langage, comme l'ont prouvé surabondamment « les sçavans de ces derniers temps »; p. 382, etc.

3. « L'on doit regarder les premiers hommes, écrit de Méhégan, comme des espèces de bêtes féroces... qui n'auraient sur celles des bois d'autre avantage que celui de plus d'industrie et de plus de valeur »; *Origine, progrès et décad. de l'idolâtrie* (1757), c. III, p. 33.

4. *De l'origine des loix, des arts et des sciences*, 3 in-8°, Paris, 1758 et La Haye, 1758; éditions ultérieures, de moins en moins bonnes, 1759, 1778, 1809, 1820; trad. anglaise, Édimbourg, 1775. — Voir (La Haye, 1758), t. I, préface, p. XIV sq.; introd., p. 7 sq.; p. I, l. II, p. 148 sq... Très érudite et marquant des préoccupations critiques sérieuses, l'*Origine*, observe M. van Gennep, « n'est qu'une amplification du livre, vraiment admirable pour l'époque, de Lafitau »; *Relig., Mœurs et Légendes*, 5e sér., p. 159. — Comparer notamment avec l'idée directrice de Lafitau (*supra*, p. 181, n. 2) celle de Goguet, t. I, préface, p. XXX sq.

Libres à l'égard du dogme chrétien, déistes, philosophes et rationalistes se trouvaient dans une autre situation.

Tout d'abord, ils attribuèrent aux premiers hommes des idées religieuses assez pures. Il le fallait, pour prouver la possibilité d'une « religion naturelle », établie par les seules forces de la raison, et pour démontrer, comme TINDAL, que le Christianisme, dans ses dogmes essentiels, était « aussi ancien que la création ». Ils admirent donc la thèse du monothéisme primitif ou du moins celle de l'adoration d'un dieu suprême, chez tous les peuples, dès la plus haute antiquité. « La pluralité des dieux, disait VOLTAIRE, est le grand reproche dont on accable aujourd'hui les Romains et les Grecs; mais qu'on me montre dans toutes leurs histoires un seul fait et dans tous leurs livres un seul mot dont on puisse inférer qu'ils avaient plusieurs dieux suprêmes; et si on ne trouve ni ce fait, ni ce mot, si au contraire tout est plein de monuments et de passages qui attestent un Dieu souverain, supérieur à tous les autres dieux, avouons que nous avons jugé les anciens aussi témérairement que nous jugeons souvent nos contemporains[1]. »

Prenant le mot idolâtrie au sens le plus strict — adoration de la pierre, du métal ou du bois dont l'idole est faite — et rapprochant le culte des dieux du culte des saints, il écrit : « Il est prouvé, autant qu'un point d'histoire peut l'être... que les anciens n'étaient pas idolâtres... et si nous [catholiques] ne sommes point idolâtres, de quel droit dirons-nous qu'ils l'ont été[2]? »

De manière assez imprévue, les relations des jésuites de Chine furent exploitées au bénéfice des mêmes thèses. Sous la plume de VOLTAIRE notamment, la civilisation chinoise, la morale de CONFUCIUS, *Schang-ti*, être suprême, dieu unique, le « vrai dieu » dans la force du terme, furent présentés à l'admiration de l'Occident, assez injuste pour accuser d'athéisme le Céleste-Empire et assez impertinent pour lui envoyer des missionnaires[3].

L'Inde, de son côté, parut un moment fournir un argument péremp-

1. *Dictionnaire philosophique*, art. *Polythéisme*, dans *Œuvres* (1820-21), t. XXXVII, p. 136 sq. — Si l'on veut bien examiner les arguments qu'il invoque, on pourra mesurer l'écart qui existe entre esprit rationaliste et esprit critique.

2. *Dict. philos.*, art. *Idolâtrie*, dans *Œuvres*, t. XXXVI, p. 186 sq. — Par un procédé analogue, il réhabilite les « sauvages », au détriment du menu peuple de nos régions; *Philos. de l'histoire*, c. VII, *ibid.*, t. XIII, p. 27 sq.

3. Voir sur ce sujet un chapitre très développé, dans le livre du Rév. N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1914, c. IX, p. 324-60; sur les thèses de l'auteur, *infra*, p. 374 sq.

toire. M. de MODAVE venait d'apporter en France (1759) la traduction d'un livre sanscrit : l'*Ézour Vedam* ou Vrai Véda. Il contenait, avec la réfutation du polythéisme, une doctrine très élevée sur Dieu et sur le culte qui lui convient. VOLTAIRE en fit don à la *Bibliothèque du Roi*[1] et dans plusieurs de ses ouvrages releva avec insistance l'importance d'un tel document[2]. « C'est, après nos livres sacrés, disait-il, le monument le plus respectable de la croyance à l'unité de Dieu... Quand nous supposerons que ce rare manuscrit a été écrit environ quatre cents ans avant la conquête d'une partie de l'Inde par Alexandre, nous ne nous éloignerons pas beaucoup de la vérité[3] »... VOLTAIRE ne se trompait en effet que de quelque deux mille ans. Un orientaliste anglais, François ELLIS, ayant visité la bibliothèque des Missions étrangères, à Pondichéry, découvrit, parmi les papiers des anciens jésuites, « l'original » de l'*Ézour Vedam* et quelques écrits du même genre : le « Vrai Véda » était l'œuvre de quelque missionnaire érudit, de quelque brahme converti ou peut-être de quelque indigène qui se serait appliqué à rapprocher sa religion de la religion chrétienne[4].

1. Bibliothèque Nationale, Nouv. acquis. franç., n. 452. — Cette traduction a reçu d'une autre main un complément, qui correspond à la finale de l'exemplaire d'ANQUETIL (Nouv. acquis. franç., n. 8876), copié lui aussi sur celui de TESSIER de la TOUR, neveu de BARTHÉLEMY, conseiller à Pondichéry. La « *Notice sur le Zozur Bedo* », par COURT de GÉBELIN, jointe à l'exemplaire de VOLTAIRE, est de haute fantaisie. — Le Baron de SAINTE-CROIX a édité le texte complet, *L'Ézour Védam*, 2 in-12, Yverdon, de Felice, 1778.

2. En 1751, dans le *Siècle de Louis XV*, c. XXIX; édit. in-12, Paris, Carez, 1820 sq., t. XIX, p. 259; en 1756, dans sa *Philosophie de l'histoire* (devenue en 1769 l'*Introduction de l'Essai sur les mœurs*), c. XVII, *ibid.*, t. XIII, p. 77-78; *Essai sur les mœurs*, c. CXLIII, t. XV, p. 342; en 1764, dans le *Dictionn. philosophique*, art. *Brachmanes* et art. *Ezourveidam*, t. XXXIV, p. 147; t. XXXV, p. 263; en 1767, dans *Défense de mon oncle*, c. XIII, t. XXIV, p. 138-42.

3 *Défense de mon oncle, l. c.*

4. *Asiatic Researches*, t. XIV; bibliographie du sujet dans *BECJ*, art. CALMETTE, t. II, col. 565 sq. — F. ELLIS, certainement à tort, attribuait cet ouvrage au P. de NOBILI (attribution maintenue par MAX MUELLER et récemment encore par N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, p. 363). Le P. BACH (*APC*, 1848, t. XXXVII, p. 59 sq.) a pensé démontrer qu'il était l'œuvre du P. CALMETTE († 1740); il ajoute dans son remaniement de ce travail (*Le P. Calmette*, Paris, 1868) que l'abbé DUBOIS, qui passa quarante ans aux Indes et vécut avec les derniers jésuites, lui confirma cette attribution. Mais l'opinion de DUBOIS reposait-elle sur autre chose que sur une conjecture accréditée dans son milieu? — La connaissance que CALMETTE avait acquise du sanscrit et ses préoccupations apologétiques invitent naturellement à penser à lui; mais il est curieux que le P. COEURDOUX, qui l'avait connu, le P. de MOSAC, qui avait « découvert » et traduit l'*Ézour Vedam*, ignorent absolument, jusqu'en 1771, que CALMETTE soit l'auteur de ce livre; cf. *MAI*, 1808, t. XLIX, p. 685. Les lettres inédites de CALMETTE, que nous avons consultées, ne laissent rien soupçonner de cette paternité. S'il écrit, jusqu'en 1737 : « [les Védas] sont à plus d'un titre des livres scellés pour nous », à cause de la langue, plus ancienne que le sanscrit (cf. *Lettres édifiantes*, XXIVe recueil, p. 437 sq.), on comprend mal, bien qu'il déchiffrât certaines parties (Lettres inédites de 1732 et 1735), comment il aurait pu, avant 1740, date

Ce zèle des « déistes » et des « philosophes » à prouver *per fas et nefas* la pureté des croyances et des institutions primitives ne pouvait se soutenir longtemps. Le sensualisme, gagnant en crédit, inclinait en effet à penser que notre race n'avait pu s'élever rapidement à des notions si éthérées. Le matérialisme devait rendre l'hypothèse plus inacceptable encore.

Hume, le premier, affirma que le polythéisme avait été la forme originelle de la religion. « Il semble certain, estimait-il, que, conformément au progrès naturel de la pensée humaine, la multitude ignorante doit se former d'abord une idée grossière et basse des puissances supérieures, avant de s'élever à la conception de cet être parfait qui a tout disposé avec ordre dans la nature. On pourrait aussi raisonnablement supposer que les hommes ont habité des palais avant d'habiter des huttes et des cabanes, ou étudié la géométrie avant de faire de l'agriculture, qu'imaginer que la divinité fût conçue dès le commencement comme un pur esprit, omniscient, tout-puissant et présent partout, au lieu d'être considérée comme un être puissant, quoique borné, avec des passions et des appétits, des membres et des organes humains. L'esprit humain ne s'élève que par degrés, [en passant] de l'inférieur au supérieur [1]. »

« L'homme, écrivait de son côté J.-J. Rousseau, a commencé à animer tous les êtres dont il sentoit l'action. Se sentant moins fort que la plupart de ces êtres, faute de connoître les bornes de leur puissance, il l'a supposée illimitée, et il en fit des dieux aussitôt qu'il en fit des corps. Durant les premiers âges, les hommes, effrayés de tout, n'ont rien vu de mort dans la nature... Les astres, les vents, les montagnes, les fleuves, les arbres, les villes, les maisons même, tout avoit une âme, son dieu, sa vie. Les marmousets de Laban, les manitous des sauvages, les fétiches des Nègres, tous les ouvrages de la nature et des hommes ont été les premières divinités des mortels; le polythéisme a été leur première religion, et la sera

de sa mort, se familiariser assez avec le texte pour rédiger son ouvrage. Il est vrai qu'une étude précise des passages utilisés pourrait éclaircir ce point et nous ne l'avons pas faite; mais l'épreuve fût-elle favorable, il reste que l'*Ézour Védam* contient des inexactitudes théologiques (et géographiques) qu'il est difficile d'attribuer à ce missionnaire; voir, par exemple, édition de Sainte-Croix, l. I, c. III, t. I, p. 188 sq.

Les notes publiées par le R. P. Hosten, S. J., missionnaire aux Indes, dans le *Catholic Herald*, (1920 ou 1921), notes que nous connaissons seulement par les lettres d'un autre missionnaire, ne nous paraissent pas avoir résolu la question d'*auteur*.

1. *The Natural History of Religion*, §. 1, dans *Philosophical Works*, Édimb., 1826, t. IV, p. 438; cité par Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste* (1886), t. II, p. I, c. X, p. 162 sq. — L'*Histoire naturelle de la relig.* parut d'abord dans *Four Dissertations*, Londres, 1754.

toujours pour tout homme faible et craintif qui n'aura pas l'esprit assez cultivé pour réunir le système total des êtres sous une seule idée et pour donner un sens au mot substance, lequel est au fond la plus grande des abstractions. Tout enfant qui croit en Dieu est donc nécessairement idolâtre ou du moins anthropomorphite [1]. »

Ces derniers mots « idolâtre ou du moins anthropomorphite » accusent une hésitation dans la pensée de Rousseau. Voltaire vit sans doute le faible d'un tel raisonnement, car loin d'affirmer la « nécessité » de l'idolâtrie originelle, il se prononça en faveur d'un monothéisme imparfait.

« J'ose croire, au contraire, écrit-il, qu'on a commencé d'abord par connaître un seul Dieu, et qu'ensuite la faiblesse humaine en a adopté plusieurs; et voici comme je conçois la chose.

« Il est indubitable qu'il y eut des bourgades avant qu'on eût bâti de grandes villes, et que tous les hommes ont été divisés en petites républiques avant qu'ils fussent réunis dans de grands empires. Il est bien naturel qu'une bourgade, effrayée du tonnerre, affligée de la perte de ses moissons, maltraitée par la bourgade voisine, sentant tous les jours sa faiblesse, sentant partout un pouvoir invisible, ait bientôt dit : il y a quelque être au-dessus de nous qui nous fait du bien et du mal.

« Il me paraît impossible qu'elle ait dit : Il y a deux pouvoirs; car pourquoi plusieurs? On commence en tout genre par le simple, ensuite vient le composé, et souvent enfin on revient au simple par des lumières supérieures. Telle est la marche de l'esprit humain...

1. *Émile*, l. IV, dans *Œuvres*, Paris, 1822, t. VII, p. 116 sq. — Pour Rousseau, le sauvage est l'enfant de la nature, type de simplicité et de droiture, que la société pervertit; cf. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1753). — Contre l'*Émile*, voir la censure de la Sorbonne, dans Migne, *Cursus theol.*, t. II, col. 1117 sq.

Sur les précurseurs français de l'école anthropologique, on trouvera d'utiles renseignements chez M. Arnold van Gennep : sur J.-N. Démeunier dans *Revue des idées*, février 1910 et *Religions, Mœurs et Légendes*, 3e série, p. 21-32; 5e série, p. 94-5 — sur Lafitau, Goguet, de Brosses, Dupuis, Dulaure, etc., dans *RHR*, 1913, t. XLVII, p. 324-38; t. XLVIII, p. 32-61; avec retouches, *Relig., Mœurs et Lég.*, 5e série, p. 93-215 — sur Cl. Guichard, Richard Simon, Cl. Fleury, dans *RHR*, 1920, t. LXXXI, p. 211; t. LXXXII, p. 139-62.

De La Créquinière (*supra*, p. 181, n. 2) et Bergier (*infra*, p. 219 sq.) eussent pu trouver place dans cette série, mais non le dominicain Noël Alexandre. Cité sous son nom latin « Natalis Alexander » (*Relig. M. et L.*, 5e série, p. 109), il est déjà devenu chez un bibliographe distingué A. Natalis. — Si M. van Gennep étudie son livre, *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine* (in-12, Cologne, 1700), et ses autres écrits dans la controverse des rites chinois (*supra*, p. 184), sa position à l'égard de la thèse de John Spencer (*supra*, p. 167) et de la thèse du plagiat (*supra*, p. 165, n. 3), il lui sera difficile de reconnaître en lui un précurseur; bibliographie complète, *SOP*², p. 380-93.

« Examinons ce qui se passe dans les enfants; ils sont à peu près ce que sont les hommes ignorants...

« Chaque bourgade sentait sa faiblesse et le besoin qu'elle avait d'un fort protecteur. Elle imaginait cet être tutélaire et terrible résidant dans la forêt voisine, ou sur la montagne, ou dans une nuée. Elle n'en imaginait qu'un seul, parce que la bourgade n'avait qu'un chef à la guerre. Elle l'imaginait corporel, parce qu'il était impossible de se le représenter autrement. Elle ne pouvait croire que la bourgade voisine n'eût pas aussi son dieu [1]... »

114. — Les trois écrivains que nous venons de citer sont avant tout des philosophes. Leur information ethnologique est superficielle.

Le premier essai méthodique, en vue d'utiliser les relations contemporaines sur les peuples sauvages, est celui du président de Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie* [2].

Présenté à l'*Académie des Inscriptions* en 1757, il fut jugé trop audacieux pour trouver place parmi ses publications officielles et parut anonyme trois ans plus tard.

Ch. de Brosses retourne les conclusions du Père Lafitau (§. 98), en s'inspirant de la philosophie de Hume [3].

« Ce n'est pas dans des possibilités, dit-il, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme : il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il auroit pû ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait [4]. »

« A l'exception de la race choisie, il n'y a aucune Nation qui n'ait [connu une époque d'ignorance et de barbarie], si l'on ne les considère que du moment où l'on voit le souvenir de la Révélation Divine tout-à-fait éteint parmi elles... juste et surnaturelle punition de l'oubli dont les [hommes] s'étoient rendus coupables envers la main bienfaitrice qui les avoit créés. Une partie des nations sont restées jusqu'à ce jour dans cet état informe... Les autres en sont sorties...

1. *Dictionn. philos.*, article *Religion*, sect. III, quest. 2, dans *Œuvres compl.*, t. XXXVII (Paris, 1821), p. 301 sq. — On remarquera le rapport établi entre l'organisation sociale et les conceptions religieuses.

Cette espèce de monothéisme s'accorde assez mal avec les conceptions proposées par Voltaire à l'article *Idolâtrie*, sect III, *ibid.*, t. XXXVI, p. 195.

2. Petit in-12, sans nom de lieu, ni d'éditeur, 1760. — Reproduit dans J. de Saint-Clavien, *Dict. de philos. cathol.* (Migne, *Encyclop. théol.*, t. XLVIII-L), 3 in-4°, Paris, 1860-64, t. III, p. 369-450. Trad. allemande par Pistorius, Berlin et Stralsund, 1785.

3. Il cite Lafitau et le critique, p. 59 sq., 119. — L'analogie de pensée avec Hume est manifeste et c'est à lui sans doute que de Brosses fait allusion, en écrivant : « un célèbre écrivain étranger, de qui je tire une partie de ces réflexions... »; p. 218. — Voir plus haut, p. 214.

4. Ce sont les derniers mots du livre, p. 285; ils en expriment l'idée maitresse.

Pour savoir ce qui se pratiquoit chez celles-ci, il n'y a qu'à voir ce qui se passe actuellement chez celles-là, et en général il n'y pas de meilleure méthode de percer les voiles des points de l'antiquité peu connus, que d'observer s'il n'arrive pas encore quelque part sous nos yeux quelque chose d'à-peu-près pareil[1]. »

Ce parallèle conduit de Brosses à reconnaître chez tous les peuples une forme commune de religion, le *fétichisme*. Il en donne une notion imprécise, qui lui permet en effet de le retrouver partout : « j'appelle en général de ce nom, dit-il, toute Religion qui a pour objet de culte des animaux ou des êtres terrestres inanimés[2] », ou encore : « le culte direct rendu sans figure aux productions animales et végétales...[3] essentiellement différent de celui que l'idolatrie vulgairement dite rendoit à des ouvrages de l'art, représentatifs d'autres objets, auxquels l'adoration s'adressoit réellement[4] ».

Son principe est la « crainte et la folie dont l'esprit humain est susceptible et la facilité qu'il a dans de telles dispositions à enfanter des superstitions de toute espèce[5] ».

Le *sabéisme* ou astrolâtrie, antérieur lui aussi à l'idolâtrie, est né au contraire d'un sentiment d'admiration[6].

A tort estimerait-on que les peuples ont eu d'abord de Dieu une idée pure, corrompue dans la suite des temps. « Le progrès naturel des idées humaines » ne permet pas de l'admettre... « L'esprit humain s'élève par degrés de l'inférieur au supérieur[7] »... Il faut donc placer aux origines ce qu'il y a de plus grossier.

Dans quelle proportion la mesure prise par l'Académie et la crainte de la censure amenèrent-elles Ch. de Brosses à ajouter ou du moins à accentuer ses réserves à l'égard du peuple hébreu, il est impossible de le préciser. Mais l'insistance même avec laquelle il affirme, pour les besoins de sa cause, qu'après le déluge tout vestige de la tradition primitive disparut, hors de la race élue, les rapprochements qu'il insinue cependant avec divers éléments du culte patriarcal ou mosaïque, la rigueur des principes qu'il pose suffisent à faire comprendre que, s'il va *in petto* jusqu'au bout de ses principes, il

1. Introd., p. 15 sq. — Même réserve à l'égard d'Israël et même thèse de la dégénérescence, sect. III, p. 192 sq., 195, 203, 226.

2. Sect. I, p. 61.

3. Sect. III, p. 182.

4. Sect. I, p. 64.

5. Sect. III, p. 183; introd., p. 14.

6. Sect. III, p. 203.

7. Sect. III, p. 195 sq., 206 sq.

ne va pas du moins jusqu'à l'expression complète de sa pensée.

Nous trouvons un écho de ces spéculations chez Christophe MEINERS. « Une laborieuse comparaison de toutes les religions » l'a conduit, dit-il, à les répartir en trois classes : fétichisme, culte des hommes divinisés et des dieux anthropomorphes, astrolâtrie[1]. Il reprend HUME et BOULANGER d'avoir attribué l'origine de la religion à la crainte seule. Avec de BROSSES, il professe qu'on doit résoudre cette énigme par l'étude des sauvages modernes[2], et reconnaît la forme cultuelle la plus archaïque dans le fétichisme. Mais, loin de corriger l'imprécision que nous avons signalée plus haut, il l'augmente, en ramenant au « fétichisme » l'adoration des vices, des vertus, des maladies et autres fictions de l'esprit humain[3].

Nous entendons encore cet écho chez Chr. G. HEYNE. Ami de WINCKELMANN[4], ce célèbre érudit combine avec l'exégèse allégorisante les idées évolutionnistes des anthropologues. Dans une étude sur les causes des mythes[5], il signale les suivantes : la condition physique des hommes sortis récemment de l'état sauvage, *modo a silvestri vita*

1. *De falsarum religionum origine ac differentia*, dissert. de 1784, dans *Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis* (*CSRSG*), t. VII, p. 70.

2. « *In illa tempora ascendendum est, quibus hominum genus non ita longe e naturae genitricis sinu prodierat, illisque agrestium hominum catervis simile erat, quae immensas Americae sylvas, nec non Asiae et Africae solitudines pererrant* » ; p. 67.

3. « *Fetissorum generi omnia divina animalia, omnes Phallorum species, omnes ignoti et non nominati dii, denique allegorica numina, virtutes scilicet, vitia, morbi, alieneque mentis notiones et figmenta annumeranda sunt* » ; *ibid.*, p. 71.

Dans le même esprit rationaliste, MEINERS a donné (outre de nombreux mémoires dans *CSRSG* et divers ouvrages) *Versuch über die Religionsgesch. der ältesten Völker, besonders der Ægyptier*, in-8°, Göttingen, 1775 ; *Grundriss der Gesch. aller Religionen*, in-8°, Lemgo, 1787 [1785] ; enfin *Allgemeine Gesch. der Religionen*, 2 in-8°, Hannover, 1806-07. — Ph.-Ch. REINHARD (dans *Abriss einer Gesch. der Entstehung und Ausbildung der relig. Ideen*, in-8°, Iéna, 1794) se rapproche de DUPUIS : aux origines règne la crainte et le plus grossier fétichisme, puis vient l'astrolâtrie, etc. — J. G. LINDEMANN, dans un ouvrage considérable, bien composé et qui utilise déjà l'*Avesta* d'ANQUETIL, fait dériver l'idée de Dieu de conceptions naturistes et animistes ; *Gesch. der Meinungen älterer und neuerer Völker... über Gott, Relig. und Priesterthum*, 7 in-8°, Stendal, 1784-95 ; cf. *Hist. und philos. Ueberblick über die Religionsbegriffe und Gebräuche kultivierter und roher Völker*, in-8°, Braunschw., 1820, etc. — Je ne connais que par leur titre les ouvrages de J. G. HEYNIG, *Theorie der sämmtlichen Religionsarten, des Fetichismus, des Uranotheismus, des Anthropo- und Herotheismus, des Monotheismus und des moralischen Theismus oder des Christenthums*, in-8°, Leipzig, 1799 ; et de B. HAUSKNECHT, *Beschreibung aller Religionen in der Welt*, neue und verb. Aufl., in-8°, Lauban, 1775.

4. Auteur de nombreuses études sur l'art et notamment de *Versuch einer Allegorie, besonders für die Kunst...* édité par A. DRESSEL, in-4°, Leipzig, 1766 ; traduit par JANSEN, *De l'allégorie*, 2 in-8°, Paris, an VII.

5. *De causis fabularum seu mythorum physicis* (texte de 1764), dans *Opuscula academica*, 6 in-8°, Göttingen, 1785-1812, t. I, p. 184-206.

progressi, la pauvreté du langage à cette époque, *sermonis egestas,* et fait dériver la religion de l'étonnement produit par les événements fortuits : « *prima* [*religionis*] *semina ab aliqua miratione* [*profecta sunt*] »[1]. Dans une étude postérieure, à la suite des découvertes dont nous parlerons bientôt, il se réjouit de voir la mythologie libérée des théories sur l'influence de la révélation primitive et les regards des savants orientés de l'Égypte et de la Phénicie vers l'Inde et vers la Perse; il insiste sur la nécessité de compter avec l'histoire et la chronologie, et pose enfin quatorze règles d'interprétation, fort judicieuses, sur lesquelles nous avons déjà attiré l'attention[2].

115. — Pendant que le rationalisme et le matérialisme demandaient ainsi aux non-civilisés des armes nouvelles contre le Christianisme et contre la religion naturelle, les théologiens cherchaient à parer leurs coups et à enrichir leurs thèses des découvertes récentes. Le plus méritant de tous par l'érudition et l'acuité critique dont il fait preuve est l'abbé N. S. Bergier (1718-1790).

« La règle la plus sûre pour juger des idées des anciens peuples, écrit-il, acceptant ainsi le principe du P. Lafitau (§. 98) et du président de Brosses (§. 114), est sans doute de les comparer avec celles des peuples modernes placés dans les mêmes circonstances. Partout les hommes se ressemblent[3] »... D'accord avec eux pour maintenir la thèse de la dégénérescence, il reproche au second ses assertions sur l'extinction complète de la révélation primitive[4], invoque contre lui, pour établir qu'un vague monothéisme a pu exister au sein des populations les plus ignorantes, le texte de Voltaire que nous avons cité[5], approfondit et corrige en plusieurs points ses théories.

Chez de Brosses astrolâtrie et fétichisme apparaissaient juxtaposés et attribués de manière fort arbitraire l'une au sentiment d'admiration, l'autre à la crainte. Après enquête nouvelle[6], Bergier les rapporte l'un et l'autre à cette mentalité enfantine qui prête une âme à toutes

1. *Ibid.*, p. 199. — Pour les modernes, dit-il, Zeus n'aurait été à l'origine qu'un fétiche : « *fetichum nostri dicerent* »; p. 206. — Cf. *Vita antiquissimorum hominum Graeciae ex ferorum et barbarorum populorum comparatione illustrata* (texte de 1779); *op. cit.*, t. III, p. 1-38.

2. *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio...*, dans *CSRSG*, t. XVI, p. 285-323; *supra*, p. 206, note 7. — Voir la critique de Heyne par K. O. Mueller, *Prolegomena* (1825), p. 316 sq.

3. *L'origine des dieux du paganisme*, 2 in-12, Paris, 1767, t. I, p. I, c. vii, p. 93.

4. *Ibid.*, t. I, p. II, c. xxi, §. 11, p. 292.

5. *Loc. cit.*, §. 12, p. 292 sq.; cf. *supra*, p. 215.

6. Spécialement d'après l'*Histoire générale des voyages* de l'abbé Prévost et d'après les *Mœurs des sauvages américiquains* du P. Lafitau; *ibid.*, t. I, p. I, c. vii, p. 93-115.

choses. « Il est clair, dit-il, que toutes [les] pratiques des Nègres supposent nécessairement la croyance des Esprits ou Génies répandus dans tout l'univers... que cette croyance est la vraie origine du culte des fétiches, de l'idolâtrie grecque, de la magie et de toutes les autres folies du Paganisme. Dès que l'on perd de vue ce dogme fondamental, on ne conçoit plus rien[1]. » Aussi dans ses divers ouvrages revient-il sans cesse sur ce point[2]. Son système, s'il est permis de le caractériser par un terme qui n'entrera dans l'usage qu'au siècle suivant, est l'*animisme* (§. 175).

Cette conception lui permet d'attribuer à la religion une origine psychologique plus complexe et somme toute plus vraisemblable : les sentiments d'admiration, d'intérêt, de reconnaissance, le besoin d'une explication des forces naturelles et de leur activité utile ou nuisible lui semblent, aussi bien que la crainte, avoir contribué à son succès. De plus, comme l'animisme est la philosophie rudimentaire de tous les ignorants, il réagit, avec J.-B. Vico et Fontenelle, contre l'opinion générale qui attribuait à l'Égypte un rôle prépondérant dans la diffusion du polythéisme et de la mythologie. « Il est à présumer, dit-il, que les Grecs ont suivi pour s'égarer la même route dans laquelle d'autres s'étoient déjà écartés avant eux, et que l'on doit assigner la même origine aux rêveries des uns et des autres[3]. »

« Dès que l'on tient pour certain que les principales divinités des Payens sont les différentes parties de la nature personnifiées ou les Génies dont l'univers leur paraissoit animé, on ne peut plus prendre à la lettre les histoires que l'on a racontées des dieux[4]. » Bergier regarde donc les mythes comme des allégories, mais, distinguant avec soin sa théorie du « figurisme » ancien et moderne, « au lieu d'attribuer les fables à la science sublime des poètes, on les attribue, dit-il, à la profonde ignorance des peuples : on ne les regarde point comme des mystères ingénieusement déguisés, mais comme des vérités simples et triviales entendues grossièrement[5] ».

Subsidiairement, pour expliquer leur naissance, il en appelle aux

1. *Ibid.*, t. I, p. II, c. xvi, §. 9, p. 289.

2. *Origine des dieux,* Discours prélim., t. I, p. 3; p. I, c. iii, exposition plus détaillée, p. 38 sq.; c. vii, p. 93 sq.; c. x, p. 162 sq... *Traité de la vraie religion*, édit. de 1843, t. I, p. I, c. i, a. 2, §. 9, p. 61; c. iii, a. 1, §. 4, p. 192 sq... *Encyclopédie* (de Diderot), *Théologie,* 1788-90, article *Idolâtrie,* t. II, p. 237 sq.; art. *Paganisme,* t. III, p. 61 sq.; art. *Sauvage,* t. III, p. 463...

3. *Origine,* t. I, p. II, c. xvi, §. 7, p. 252; cf. p. 246 sq.; p. I, c. iii, §. 9, p. 37 et spécialement contre de Brosses, c. xvi, §. 6 sq., p. 285 sq.

4. *Ibid.*, p. I, c. x, §. 1, p. 153; cf. c. xi.

5. *Ibid.*, §. 8, p. 162.

équivoques du langage, aux métaphores incomprises, aux fausses étymologies, spécialement aux étymologies des noms de lieux : une carte détaillée de la Grèce serait donc, estime-t-il, la meilleure clef pour l'explication des fables héroïques[1]. Enfin, à la manière de BANIER et de FONTENELLE, il éclaire par des exemples tirés de l'histoire moderne le fait curieux de leur persistance au sein des nations les plus policées[2].

Il serait donc injuste de juger uniquement BERGIER par son interprétation de la *Théogonie* d'Hésiode et de le ranger sans plus parmi les allégoristes[3]. L'attention qu'il a donnée aux diverses religions, dans son *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*[4], ses vues sur l'animisme, nombre d'observations judicieuses dont il a su faire son profit le signalent, sinon comme le plus original, du moins comme le plus prudent des hiérologues de cette époque.

Le *Parallèle des religions* du lazariste BRUNET est loin de mériter les mêmes éloges. C'est une compilation sans critique des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, de BATTEUX, de BERGIER, de GÉBELIN, de DUPUIS : « l'auteur fait profession de ne rien prendre sur soi ou presque rien et de mettre sur le compte des auteurs qu'il cite les explications qu'ils ont données[5] ».

116. — A ces histoires générales et plus ou moins comparatives, conçues dans l'esprit du rationalisme, chez LINDEMANN, DUPUIS, de L'AULNAYE, REINHARD, MEINERS[6], dans l'esprit du Protestantisme

1. *Origine des dieux*, t. I, p. II, c. XIII, p. 239.

2. *Ibid.*, t. I, p. II, c. XVI, §. 14, p. 296 sq.

3. Ainsi fait-on communément. C'est pourtant la partie de ses théories à laquelle il tenait le moins. L'abbé BARRUEL et l'abbé PERRIN ont prétendu, qu'à l'apparition du livre de GUÉRIN du ROCHER (1776), il « s'avoua vaincu ». L'assertion paraît exagérée, en ce qui concerne son allégorisme, car le *Traité de la vraie relig.* (1780) attribue seulement à la thèse de cet auteur « beaucoup de vraisemblance » ; édit. de 1843, t. I, p. I, c. III, a. 1, p. 185. Elle est fausse, quant à ses vues sur l'animisme, qu'il maintient fermement dans le même ouvrage et dans sa *Théologie*.

4. *Traité de la vraie relig.*, édit. de 1843, t. I, p. I, c. III, p. 180-403. — A cet égard, il distance de beaucoup les autres théologiens.

5. Cinq in-4°, Paris, 1792, t. I, Avant-propos, p. VI. — L'exposé de sa méthode mérite toutefois d'être relevé. Les physiciens, dit-il, « commencent par la Physique expérimentale ou par la connaissance des faits. Ils rassemblent le plus de phénomènes qu'il leur est possible, ils les mettent en ordre, ils racontent les procédés par lesquels ils s'en sont assurés, ils citent du moins les autorités sur lesquelles ils se sont appuyés. Dans la Physique raisonnée qui vient ensuite, ils expliquent les faits ou les phénomènes les uns par les autres : telle est la méthode que l'on suit, depuis que l'on a senti l'inconvénient des systèmes. Ici nous commençons de même par les faits » ; *ibid.*, p. II.

6. Voir plus haut : LINDEMANN, p. 218, note 3 ; DUPUIS, p. 209 sq. ; de l'AULNAYE, p. 210, note 1 ; REINHARD, p. 218, note 3 ; MEINERS, p. 218. — Je n'ai pu rencontrer et ne puis

orthodoxe chez A. G. Masch, J. Chr. Koecher, C. von Weiller[1], dans l'esprit du Catholicisme chez Brunet, il convient d'ajouter, pour apprécier l'intérêt croissant qu'éveille ce genre d'étude, à la fin de cette période, les dictionnaires et compilations diverses qui s'adressent au grand public. Telles sont, entre autres, les publications de Th. Broughton[2], J. Bell[3], W. Hurd[4], J. Bellamy[5], R. Adam[6], conçues du point de vue de la Réforme, celles de Contant d'Orville, J. P. Costard et N. Follet[7], du point de vue rationaliste et voltairien, de J. F. de La Croix[8], du point de vue catholique. La plus considérable de toutes est celle de J. Fr. Bernard, *Cérémonies et coutumes de tous les peuples du monde*[9]. Les écrits de Richard Simon, Boulainvilliers, Abbadie, Dupin, Thiers, Mussard et autres en ont fourni la matière. Son succès doit être attribué pour une large part aux admirables planches du graveur Bernard Picart. Les abbés Banier et Lemascrier[10] en ont donné une édition, en expurgeant la précédente des attaques qu'elle contenait contre l'Église romaine.

Ces critiques rationalistes et protestantes, dirigées contre le « fanatisme », la « superstition » et le « pagano-papisme », nous amènent à signaler en terminant — bien qu'ils appartiennent au début du XVIIIe siècle — deux ouvrages catholiques à tout le moins très érudits, qui s'appliquent à signaler les abus de toute nature introduits dans

caractériser C. Tr. Thieme, *Grundlinien zu einer Gesch. aller positiven Relig.*, Leipzig, 1803; ni K. G. H. Haupt, *Tabellar. Abriss der vorzügl. Relig..*, Quedlinburg, 1821.

1. Voir pour Masch, p. 199, note 1 : Koecher, *Vollständ. Abriss aller Religionen*[2], Iéna, 1756 (très pauvre sur les relig. non chrétiennes); von Weiller, *Ideen zur Gesch. der Entwick. des relig. Glaubens*, 3 in-8°, München, 1808-14 (même genre).

2. *Bibliotheca historico-sacra*, 2 in-fol., Londres, 1737-39; diverses édit. sous le titre : *An Hist. Dictionary of all Religions*, 2 in-fol., Londres, 1742, 1745, 1756...

3. *New Pantheon, or Histor. Dictionary*, in-4°, Londres, 1790.

4. *A New Universal Dictionary of the Relig. Rites...* in-fol., Londres, [1800?]; in-4°, Newcastle, 1811; traduction hollandaise par de Bruyn, 7 in-8°, Amsterdam, 1781-91.

5. *The History of all Religions* .. in-12, Londres, 1812; 2e éd., 1813...

6. *The Religious World displayed...* 3 in-8°, Édimb., 1809; 2e édit., 2 in-8°, Londres, 1823. Étudie surtout les sectes chrétiennes et présente cette nouveauté d'avoir fait rédiger (ou revoir) plusieurs articles par des membres autorisés des églises intéressées.

7. *Histoire des différents peuples du monde...* 5 in-8°, Paris, 1761; 6 in-8°, 1770-71 et 1772; *Dictionnaire universel, hist. et crit. des mœurs, lois* etc., 4 in-8°, Paris, 1772.

8. *Dictionn. hist. des cultes religieux...* 3 in-8°, Paris, 1770; autres édit., 1775, 1820-21.

9. 7 in-fol., Amsterdam, 1723-37; supplément de 2 in-fol., *ibid.*, 1743; on y joint *Superstitions anc. et mod.*, 2 in-fol., *ibid.*, 1733-36, et souvent *Superstitions orientales*, in-fol., Paris, 1785; diverses éditions complètes ou abrégées : traductions hollandaise, anglaise, allemande.

10. 7 in-fol., Paris, 1741, avec diverses additions reproduites dans les suppléments d'Amsterdam.

le culte sous prétexte de religion; ce sont le *Traité des superstitions* de J.-B. THIERS[1] et l'*Histoire critique des pratiques superstitieuses* de l'oratorien Pierre LEBRUN[2].

Conclusion : §. 117. Stagnation dans l'étude des religions classiques. Progrès ailleurs. — L'activité des missionnaires arrêtée par la Grande Révolution. — §. 118. Excès d'irréligion, qui provoquent la renaissance religieuse du siècle suivant.

117. — Parvenus au terme de cette période, nous pouvons dresser le bilan de ses gains, de ses mérites et de ses torts.

L'étude des religions classiques, bornée aux mêmes textes et figée dans ses vieilles méthodes, est restée à peu près stationnaire. Celle des religions du Nouveau-Monde, de l'Inde et de l'Extrême-Orient (pour ne rien dire encore des découvertes d'ANQUETIL, §. 120, dont l'influence est peu sensible chez les auteurs que nous avons analysés) a fait au contraire des progrès considérables, dus pour une large part aux missionnaires[3]. Malheureusement, la suppression des jésuites et le contre-coup de la révolution française sur les congrégations religieuses arrêtent ce bel élan, à la fin du XVIIIe siècle. Une centaine d'années sera nécessaire pour permettre aux pionniers de l'Évangile de reprendre leurs recherches érudites, et les savants européens, durant ce temps, seront trop souvent réduits à se contenter d'informateurs de fortune.

Bien qu'aucune théorie n'ait réussi à s'imposer, le choc des systèmes a du moins servi à dégager les principes d'une critique plus objective, que nous avons observés chez le Père de TOURNEMINE, l'abbé BANIER, FONTENELLE, le Père GAUBIL, N. FRÉRET, de GUIGNES, HEYNE; la méthode comparative s'est esquissée, notamment chez le Père LAFITAU et le président de BROSSES; la découverte des rapports du sanscrit avec le grec et le latin, par le Père COEURDOUX, présage le début d'une ère nouvelle. Ce sont là des progrès notables.

Mais que d'erreurs encore dans les procédés! Chez le plus grand nombre des érudits, dans tous les camps, accumulation d'analogies superficielles, comme si elles suffisaient à prouver soit une identité

1. In-12, Paris, 1679 et 2 in-12, *ib.*, 1697. — *Superstitions qui regardent tous les sacremens*, 3 in-12, Paris, 1703-04; le tout en 4 in-12, Paris, 1712 etc. — L'ouvrage fut mis à l'Index, par décrets de 1702 et de 1757.

2. In-12, Rouen et Paris, 1701 et 1702; 2e édit., par l'abbé BELLON, 3 in-12, Paris, 1732 et édit. ultérieures avec additions.

3. « Comme je m'entretenais avec [Eugène BURNOUF] des missions de l'Inde, écrit le P. BACH, il se leva tout à coup avec animation et me montra dans sa bibliothèque le recueil des *Lettres édifiantes*, en disant : « Voilà des hommes! Ils avaient compris leur mission »; *Le P. Calmette et les missionnaires indianistes*, p. 5.

profonde, soit des emprunts assurés; chez les rationalistes notamment, généralisations hâtives, qui conduisent à la thèse du fétichisme universel; psychologie sommaire, qui se contente d'expliquer l'origine des religions par la crainte, leur succès par la crédulité des peuples et la duplicité des prêtres : « le rationalisme du XVIIIe siècle, a dit M. Salomon Reinach, est une doctrine chétive, faite d'impertinences et de négations brutales, qui prétendit supprimer la religion, sans en connaître l'essence, sans avoir aucune idée nette de sa genèse et de son développement [1] ».

La vigueur des polémiques engagées par nombre de « philosophes » et de partisans de l'*Aufklärung* devait avoir du moins cet avantage de forcer à réviser les opinions traditionnelles sur l'autorité de la Bible, sur la révélation évangélique, la révélation mosaïque et la révélation primitive : des croyants timorés et mal instruits pourraient seuls redouter pareille épreuve. La question des origines de la religion s'est trouvée posée avec celle des origines de l'humanité; l'étude des sauvages, qui avait accentué ce problème, a déjà mis sur la voie de recherches anthropologiques et psychologiques jusque-là négligées; elle a porté pour sa part un coup fatal aux théories régnantes sur l'influence prédominante de l'Égypte et de la Phénicie.

118. — Quelque résultat que l'on attende de ces enquêtes, il est en tous cas impossible de ne point remarquer, dans les plus vives de ces controverses, un changement considérable : chez nombre d'écrivains, elles ne sont plus inspirées par le zèle du « pur Évangile », comme au début du XVIe siècle, mais par un zèle de démolition, parfois d'athéisme.

De cette évolution, nous avons déjà indiqué les causes (§. 103, 104).

Sur les ruines des vieux édifices païens, le Catholicisme avait élevé un temple grandiose. Réservant au Très-Haut son adoration, il avait admis dans les chapelles latérales ses martyrs et ses saints, pour s'exciter, disait-il, par le souvenir de leurs exemples, à imiter leur haine du polythéisme, de ses dieux, de ses dogmes et de ses mœurs.

Le Protestantisme est venu. Il a crié au paganisme. A coup de marteau, il a brisé tous ces autels secondaires. Entraîné dans sa colère

1. *Cultes, mythes et religions*, t. II (1906), Introd., p. XVIII. — On verra plus loin si la doctrine et la méthode de M. S. Reinach sont plus recommandables; p. 378, n. 6; p. 468, n. 1.

Je laisse au lecteur le soin de débrouiller et d'apprécier le jugement de Renan sur ce même temps : « Le scepticisme et l'impiété (ou plutôt l'apparence du scepticisme et de l'impiété, car au fond peu de siècles procédèrent à leur œuvre avec autant de conviction et de religieux dévouement) lui plaisaient pour eux-mêmes, et il éprouvait une sorte de contentement à s'acquitter de la tâche qu'il n'aurait dû souvent accomplir qu'avec larmes » ; *Études d'hist. relig.*[4], in-8°, Paris, 1859, p. XX.

plus loin même que n'avait voulu LUTHER, il a vidé le tabernacle de l'hostie qui y reposait. Sur l'autel dévêtu, il n'est plus resté qu'une croix nue.

C'était trop encore. Le XVIIIe siècle a voulu poursuivre son œuvre et nettoyer à fond le sanctuaire. Il a crié à la superstition. Quand VOLTAIRE crut la victoire prochaine, encore qu'il dût mourir avant de la contempler, « les jeunes gens sont bienheureux, écrivit-il; ils verront de belles choses[1] ! » Paris vit en effet, quelque trente ans après, dans la basilique de Notre-Dame, l'inauguration des temps nouveaux : la déesse Raison, figurée par une actrice de l'Opéra, recevait les hommages de ses adorateurs. Des profanations analogues se multiplièrent pendant les temps troublés de la Grande Révolution : c'était le fait d'une populace en délire; mais à vrai dire les audaces des déistes anglais, des encyclopédistes français, des rationalistes allemands ne produisirent pas un moindre émoi dans les âmes chrétiennes. Le scepticisme de HUME, le matérialisme de d'HOLBACH et d'HELVÉTIUS leur semblèrent porter une atteinte plus grave encore à l'idée religieuse. Écœurées, apeurées, elles cherchèrent des voies nouvelles, pour mettre leur idéal à l'abri de pareilles attaques. Nous étudierons ces tentatives dans le chapitre suivant.

1. Lettre à CHAUVELIN, 2 avril 1764, *Œuvres*, t. XII, p. 461. — Cité par VIGOUROUX, *Les Livres Saints et la critique ration.*, t. II, p. I, l. III, c. III, p. 302. Nous empruntons à cet auteur l'idée de ce paragraphe, en rectifiant un détail des scènes de Paris; sur ce point, voir F.-A. AULARD, *Le culte de la raison*, in-18, Paris, Alcan, 1892, c. V, p. 52 sq.; P. de LA GORCE, *Histoire relig. de la Révolution franç.*, 3 in-8°, Paris, Plon, 1909-19, t. III, l. XVII, p. 95 sq.

CHAPITRE SIXIÈME

AVÈNEMENT DE L'AGNOSTICISME

DE ROUSSEAU A COMTE

119. —A la fin de son livre, *Origine de tous les cultes,* Dupuis écrivait : « Louons l'Éternel : remercions-le de ses bienfaits, unissons-nous pour célébrer sa gloire : mais point d'images, point de légendes, point de prêtres surtout, qui trafiquent de notre crédulité : que chacun soit à soi-même son prêtre et qu'il porte dans son cœur vertueux l'autel pur, sur lequel il offrira des hommages à la Divinité; ou si nous élevons des temples, gravons-y la fameuse inscription de Saïs, qui est le résultat de la philosophie de tous les siècles, et qu'on y lise : « Ici on adore l'Être qui est la cause de tous les autres, qui les comprend tous et dont nul mortel n'a jamais percé le voile »; et plus bas gravons l'histoire des malheurs qu'ont éprouvés les hommes, pour avoir osé en dire davantage[1] ».

Cette phrase, à quelques égards, exprime de manière assez exacte l'aboutissement des spéculations du XVIIIe siècle et présage celles du XIXe. L'on y trouve, avec l'écho des déclamations passées contre la superstition des peuples et la duplicité des sacerdoces, la thèse qui va se développer à l'époque moderne : Dieu est inconnaissable.

Il peut paraître étrange qu'une campagne bruyamment entreprise au nom de la raison et de ses droits souverains s'achève ainsi par une déclaration d'incompétence. En fait, ce verdict satisfaisait deux partis extrêmes, les rationalistes, lassés par le conflit des dogmatismes, et les affectifs, effrayés par les audaces des raisonneurs. A ces mêmes causes vont s'ajouter, au XIXe siècle, la critique méthodique des procédés de la connaissance avec Kant, la subtilité exces-

1. *Origine de tous les cultes,* t. III, c. III, p. 153. — Voir plus haut, p. 209 sq.

sive de l'idéalisme allemand, le progrès merveilleux des sciences, grâce aux méthodes expérimentales. Seules quelques églises protestantes plus conservatrices, et avec elles l'Église grecque et l'Église romaine, défendront encore la valeur philosophique de leurs credos.

Il manque toutefois à la formule de Dupuis, pour caractériser la période qui va nous occuper, un trait essentiel : la chaleur du sentiment. Nous allons voir, en effet, presque tous les érudits et presque tous les philosophes s'intéresser à la religion et parler d'elle avec une émotion qui contraste singulièrement avec le ton souvent persifleur de l'âge précédent.

La cause la plus profonde de ce revirement est la lassitude générale à l'égard de tout ce qui constituait l'Ancien Régime à son déclin.

Isolée de l'idéal religieux, opposée systématiquement à la foi, la Science apparut bientôt trop sèche et la Philosophie trop froide, pour satisfaire complètement les âmes. Le libertinage et le débordement de la vie sensuelle avaient d'ailleurs engendré rapidement la satiété et l'ennui. Cette société si prompte à secouer le joug de la morale et de l'orthodoxie n'avait conservé que les formes vides du « grand siècle », ses règles littéraires, artistiques et mondaines. Exagérées les unes et les autres, comme il arrive aux époques de systématisation qui suivent l'éclosion des chefs-d'œuvre, elles faisaient plus lourdement sentir ce qu'elles avaient de factice et d'arbitraire. De là, un immense désir de vérité, qui va se traduire dans l'art par le réalisme, un besoin universel de chaleur et d'émotions vives, qui assurera le triomphe du sentiment. De cette transformation l'artisan principal est J.-J. Rousseau. Fatigué plus que d'autres de conventions auxquelles son éducation ne l'avait point formé, il a dressé en forme le procès de la civilisation, réappris à goûter les charmes de la nature et l'accent pénétrant des passions libres. Le « classicisme » va céder progressivement le pas au « romantisme ».

Tout ce qui fait vibrer l'âme, tout ce qui la trouble ou l'exalte est recherché avec avidité. Le moyen âge avec son symbolisme, ses rêves, ses légendes, les religions antiques avec leurs mythes, leur culte des éléments divinisés, l'exotique avec ses visions étranges, autant de terres vierges vers lesquelles on se précipite. L'art, la littérature, la religion, réunis par d'intimes affinités, séduisent également.

Nous pouvons diviser le XIXe siècle en deux phases sensiblement égales, l'une qui va de Rousseau et de Lessing à Comte, l'autre qui va de cette date jusqu'aux environs de 1900.

Pour suivre avec plus de facilité le mouvement des études dans les divers domaines des sciences religieuses, nous considérerons succes-

sivement : 1. les archéologues et les philologues, qui exhument les documents épigraphiques ou littéraires; 2. les philosophes, qui élaborent de nouvelles théories et de nouvelles synthèses; 3. les érudits et les historiens.

Art. I. — *ARCHÉOLOGUES ET PHILOLOGUES*

§. 120. — Découvertes concernant la Perse antique : première traduction du *Zend Avesta*, par Anquetil-Duperron; inauguration de l'exégèse scientifique par E. Burnouf. — §. 121. Découvertes concernant l'Inde : W. Jones et la *Société Asiatique* de Calcutta; Fr. von Schlegel; Bopp et la linguistique comparée; E. Burnouf et Chr. Lassen. — §. 122. Découvertes concernant l'Égypte : déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion; R. Lepsius; E. de Rougé... — §. 123. Amérique centrale : A. de Humboldt, lord Kingsborough... — §. 124. Peuples d'Europe : Nieyrup, P. Er. Mueller, les frères Grimm, Niebuhr, Aug. et Am. Thierry...

Une série de découvertes destinées à transformer l'histoire des religions et ses méthodes marque le début de cette période : on se procure les livres sacrés des cultes antiques; on exhume leurs monuments chargés d'inscriptions; on déchiffre leurs langues respectives; on établit d'après des règles sûres leurs relations de parenté.

Nous allons brièvement rapporter ces faits, en suivant autant que possible l'ordre chronologique.

120. — De la Perse ancienne, le XVIIIe siècle ne connaissait les croyances et les rites que par Barnabé Brisson et Thomas Hyde. Dès 1590, le premier avait réuni avec soin les rares témoignages des auteurs classiques; le second, fort érudit mais peu critique, avait, en 1700, ajouté à ces données celles des historiens musulmans et quelques textes persans modernes[1].

On savait cependant, par le capucin français Gabriel de Chinon († 1670), que les livres sacrés de la Perse existaient encore. Un commerçant anglais de Surate, George Boucher, avait même reçu des Parsis le principal, le *Vendidad Sadé*. Fixé à une chaîne de fer, il constituait la grande curiosité de la *Bibliothèque bodléenne*, à Oxford. Un écossais, Fraser, conseiller à la cour de Bombay, était parvenu de son côté à acquérir deux manuscrits. L'ignorance de la langue zend rendait ces documents inutilisables.

1. Sur Th. Hyde, voir plus haut, c. v, p. 159, note 3. — Les textes classiques ont été relevés de manière plus complète par A. V. W. Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, in-8°, New-York, Macmillan, 1899 et 1901; et par C. Clemen, *Fontes historiae religionis Persicae*, in-8°, Bonn, Marcus, 1920; du même, *Die griech. und röm. Nachrichten über die persische Religion*, in-8°, Giessen, Töpelmann, 1920 (étude critique et conclusions).

Pour ce paragraphe voir spécialement J. Darmesteter, *Essais orientaux*, in-8°, Paris, 1883, Ire étude, c. I, p. 6 sq., travail utilisé aussi, ce semble, par E. Hardy, *ARW*, 1901, t. IV, p. 103 sq.

Malgré tout, les systèmes allaient leur train. Tel académicien, l'abbé FOUCHER[1], décrivait à grand luxe d'érudition les huit périodes de la religion perse, depuis Abraham et Nemrod, et racontait l'histoire des deux ZOROASTRE... Tandis qu'il dissertait paisiblement à l'Institut, ANQUETIL-DUPERRON apportait à Paris la réfutation de ses thèses. Ayant vu par hasard quatre feuillets calqués sur le *Vendidad* d'Oxford, il avait en effet résolu d'aller demander à la Perse le texte et le sens des livres de ZOROASTRE. En 1754, il s'engage comme simple soldat au service de la Compagnie des Indes, parvient à Surate en 1758, au milieu de mille dangers, exploite habilement la rivalité des partis pour acquérir les documents qu'il convoite et pour se faire initier à leur exégèse, revient, après trois ans de séjour, comparer ses manuscrits avec ceux de la *Bodléenne* et, le 15 mars 1762, dépose à Paris, à la *Bibliothèque du Roi,* cent quatre-vingts manuscrits zends, pehlvis, persans et sanscrits. Consacrant dès lors tout son temps à l'étude de ses trésors, en 1771, après diverses communications à l'Académie, il donne enfin la première traduction du *Zend Avesta*[2].

Cette publication fit sensation; mais le monde savant se partagea. L'Angleterre, avec William JONES et John RICHARDSON, se prononça contre l'authenticité. L'Allemagne, à l'exception de MEINERS et de quelques savants, se rallia à l'opinion contraire[3]. — De nouveaux systèmes historiques, philosophiques, mythologiques s'échafaudèrent. Malheureusement, n'entendant plus le zend et connaissant mal le pehlvi, langue dans laquelle les docteurs du moyen âge avaient traduit et commenté le livre de ZOROASTRE, les maîtres d'ANQUETIL n'avaient pu lui fournir qu'une interprétation peu fidèle. Une découverte complémentaire et plus difficile était nécessaire. Eugène BURNOUF (1801-1852) eut la gloire de l'accomplir.

Parmi les manuscrits acquis par ANQUETIL, il trouva la traduction sanscrite d'une partie de l'*Avesta,* le *Yasna,* faite il y a quatre siècles, d'après la vieille traduction pehlvie : elle lui révélait la pensée du moyen âge, encore en pleine possession de la science théologique. Appuyé à la fois sur cette tradition plus sûre et sur la grammaire com-

1. Dans *MAI,* t. XXV, p. 99 sq.; XXVII, p. 253 sq.; XXIX, p. 87 sq.; XXXI, p. 443 sq.; XXXIX, p. 689 sq. Pour le dernier de ces mémoires (décembre 1772), FOUCHER a déjà utilisé le *Zend-Avesta* d'ANQUETIL. Il rétracte en particulier sa thèse du plagiat, p. 710.

2. *Zend-Avesta,* 3 in-4°, Paris, 1771. — Le premier volume expose, de manière captivante, les péripéties de sa découverte.

3. J. Fr. KLEUKER donna en 1776 la première traduction allemande, suivie, en 1781-83, d'un « appendice » considérable. Peu de temps après, parurent l'ouvrage de Th. Chr. TYCHSEN (1791) et celui de E. RACK (1826), plus important. Tous deux sont partisans d'ANQUETIL.

parée du zend et du sanscrit, qu'il constitue chemin faisant, rapprochant les passages parallèles, pour déterminer la valeur des mots et des locutions obscures, il rectifie les erreurs des interprètes parsis, montre les causes de leurs méprises et établit avec évidence le sens authentique. Le *Commentaire sur le Yasna* (1833-35), où il exposa le résultat de ses recherches, n'expliquait, il est vrai, qu'une partie minime de l'*Avesta,* mais l'importance en était décisive : il révélait une méthode; la clef des études iraniennes était trouvée[1].

121. — Le sanscrit, qui venait de rendre de tels services, après avoir été l'apanage exclusif des missionnaires (§. 100), était cultivé avec ardeur, depuis la fin du XVIIIe siècle, par la *Société asiatique* de Calcutta. Dès 1784, appuyé sur des analogies plus spécieuses que solides, William Jones[2] avait signalé entre les trois panthéons, indien, grec et romain, comme entre les mythologies correspondantes et les traditions bibliques, de multiples connexions. Son ami le lieutenant-colonel A. de Polier avait envoyé à Londres, avec les *Vedas,* de nombreux textes sanscrits. Sa parente, la chanoinesse M. E. de Polier[3], qui utilisa ses manuscrits, accentua les rapports des traditions ethniques et bibliques, ce que fit de son côté Francis Wilford[4].

Un des membres les plus illustres de la *Société asiatique,* Henry Thomas Colebrooke[5] rectifia bien plusieurs de ces erreurs; mais il contribua lui-même à surfaire l'antiquité et l'influence de la littéra-

1. On comprend aisément combien suggestif peut être, pour toutes les recherches analogues, l'exposé lumineux d'une pareille enquête. Darmesteter a pu dire du *Commentaire* de Burnouf : « c'est le manuel de la découverte »; *Essais orientaux,* Ire étude, p. 18. — Burnouf disparu, ses continuateurs, au lieu d'associer constamment le double critère de l'étymologie et de la tradition, font un usage exclusif de l'un ou de l'autre; de là deux écoles aboutissant à des interprétations fort divergentes; cf. Darmesteter, *ibid.*, p. 22 sq.; E. Hardy, *ARW*, 1901, t. IV, p. 108, note 5.

2. *On the Gods of Greece, Italy and India,* publié après révision dans *Asiatic Researches,* 1788, t. I, p. 221-75; dans la traduction de A. Labaume, *Recherches asiatiques,* in-4°, Paris, 1805, t. I, p. 162 sq., avec notes de Langlès, p. 214 sq. — Cf. *On the Origin and Families of Nations,* dans *Asiatic Researches,* 1792, t. III, p. 479-92.

3. *Mythologie des Indous,* 2 in-8°, Rudolstadt et Paris, 1809. — Sur l'activité scientifique du colonel de Polier, t. I, p. III sq., XVII sq.

4. Ses articles les plus importants, publiés dans *Asiatic Researches*, ont été réunis dans *An Essay on the Sacred Isles in the West, with other essays connected with that work* (*On origin and decline of the Christian religion in India* etc.), in-4°, [Calcutta, 1808]; cf. *infra*, p. 259, note 8.

5. Ses principaux mémoires, publiés dans *Asiatic Researches* (*On the relig. ceremonies of the Hindus, Essays on the Vedas, Philosophy of the Hindus* etc.), ont été réunis dans *Miscellaneous Essays,* 2 in-8°, Londres, 1837; édition meilleure, avec notes des indianistes E. B. Cowell et Whitney et biographie de Colebrooke, 3 in-8°, Londres, Trübner, 1873. — Ils gardent encore une grande valeur; cf. A. Barth, *RCHL,* 1873, p. 25-31; 1874, p. 321-26; *Quarante ans d'Indianisme,* t. III, p. 57-66, 104-10.

ture védique, en attribuant aux astronomes de l'Inde, dès le XIIe siècle avant Jésus-Christ, la connaissance exacte de la précession des équinoxes.

Malgré l'intérêt suscité par ces publications et par diverses traductions, comme celle de *Çakuntala,* drame de KALIDASA, donnée en 1789 par W. JONES, les textes sanscrits de POLIER, déposés au *British Museum*, et ceux qu'avait procurés à la France le zèle intelligent de l'abbé BIGNON, auraient sans doute dormi longtemps encore sur les rayons des bibliothèques, comme le *Vendidad* à Oxford, et les études indianistes seraient restées confinées dans les Indes, sans un hasard des plus heureux. En 1802, en effet, à la rupture de la paix d'Amiens, NAPOLÉON déclara prisonniers de guerre les Anglais qui se trouvaient en France. Ce décret atteignait Alexandre HAMILTON, membre de la *Société asiatique*. Cet érudit occupa ses loisirs forcés à déchiffrer les textes précieux de la *Bibliothèque impériale* et se fit l'initiateur d'un groupe de savants.

L'élan était donné. En 1808, Frédéric de SCHLEGEL, « le plus romantique des romantiques[1] », publiait son livre sur *La langue et la sagesse des Indiens,* vrai manifeste de l'Orientalisme naissant. Il prophétisait un renouvellement de la science et du monde comparable à celui qu'avait occasionné l'Humanisme[2]. Illusions, conclusions hâtives, intuitions profondes, tout s'y mêlait; mais quelques vues suggestives et par-dessus tout la chaleur de son enthousiasme devaient exercer la plus heureuse influence. En 1814, la première chaire de sanscrit était fondée[3]; en 1822, se constituait la *Société asiatique* de Paris, dont l'érudit allemand, Jules MOHL, fut pendant vingt-sept ans le secrétaire et l'arbitre.

« Toute cette première génération d'orientalistes, dit DARMESTETER, est littéraire avant tout et quelquefois mystique[4]. » — L'esprit romantique y supplée souvent la sévère discipline qui convient aux recherches positives. Dans cette littérature immense on ne distingue pas encore les époques; Védisme, Brahmanisme, Bouddhisme, Hindouisme sont plus ou moins confondus; on considère comme l'expression d'une poésie primitive et spontanée les hymnes du *Rig-Veda*.

Une ère nouvelle commence avec les découvertes de BOPP, dans le

1. LÉVY-BRUHL, *Les premiers romantiques allemands, RDM*, sept. 1890, p. 122.

2. *Ueber die Sprache und die Weisheit der Indier* in-8°, Heidelberg, 1808. — Traduction M. A. MAZURE, *Essai sur la langue* etc., in-8°, Paris, [1837?], Préface, p. 6.

3. Le titulaire en fut A. L. de CHÉZY (1773-1832), auteur de plusieurs traductions.

4. *Essais orientaux,* Ire étude, p. 29. — Pour les diverses éditions des *Védas,* voir HARDY, *ARW,* 1901, t. IV, p. 112 sq.; A. BARTH, *Quarante ans d'Ind.*, t. I, p. 16 sq.

domaine linguistique, et celles de Burnouf, sur le terrain historique.

Entraîné par l'engouement général et séduit un moment par les théories des symbolistes (§. 132), Bopp vient à Paris (1812-1817), et reprenant les travaux esquissés par Coeurdoux et William Jones, il donne, en 1816, son « *Système de conjugaison de la langue sanscrite, comparé avec celui des langues grecque, latine, persane et germanique*[1] ». La parenté de tous les idiomes indo-européens était démontrée avec surabondance de preuves; du coup la linguistique comparée était fondée, sa méthode établie avec une rigueur lumineuse[2], et les voies ouvertes à la comparaison scientifique des mythologies et des religions. L'influence de l'Orient apparaissait tout autre que ne l'avaient entrevue les âges précédents, lorsque la science était limitée à la connaissance des langues européennes et de quelques idiomes sémitiques.

Burnouf de son côté étudiait les manuscrits bouddhiques rapportés de Siam vers la fin du XVIIIe siècle. En collaboration avec un jeune étudiant danois, Christian Lassen[3], il publie son *Essai sur le pâli* (1826). Il y révèle le rapport de cette langue avec le sanscrit et détermine en même temps l'Inde comme son lieu d'origine. Il ne devait apprécier la portée réelle de ce travail, que vingt ans plus tard.

Entre temps, les savants européens poursuivaient leurs recherches. Abel Rémusat découvrait la « *Relation des royaumes bouddhiques*, [récit du] voyage dans la Tartarie, l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté à la fin du IVe siècle par Chy Fa Hian ». Le pèlerin y racontait ce qu'il avait pu apprendre des origines de sa religion. Schmidt interrogeait la Mongolie, Czoma de Köres le Tibet, Turnour Ceylan, Hodgson le Népal. Chaque travailleur d'ailleurs, au hasard de ses trouvailles dans le territoire restreint qu'il défrichait, risquait une explication générale. Mais voici qu'en 1824 Hodgson réussit à se

1. Voir plus haut, p. 186 et p. 230, note 2; M. Bréal, *Gramm. comparée des langues indo-europ*[2]. (traduction de Bopp), t. I, Introd., p. xv sq.

2. Bopp décrivant pas à pas ses observations et ses procédés, sa publication, comme celle de Burnouf sur le *Yasna* (*supra*, p. 230, n. 1), avait en effet plus d'importance encore par le modèle de travail qu'elle fournissait, que par ses conclusions. — « De tous les livres de linguistique, dit Bréal, l'ouvrage de Bopp est celui où la méthode comparative peut être apprise avec le plus de facilité »; *op. cit.*, t. I, p. iv. — Il est toutefois dépassé aujourd'hui. Voir surtout, sous ce rapport, A. Meillet, *Introd. à l'étude compar. des langues indo-europ.*[3], in-8°, Paris, Hachette, 1912. — Liste des publications sanscrites de Bopp dans Bréal, *op. cit.*, t. I, p. xlix.

3. Chr. Lassen devait pendant de longues années occuper la chaire de Bonn et s'illustrer notamment par son *Indische Altertumskunde*, 4 vol., Bonn, 1844-61.

procurer les livres sacrés du Népal. Il en transmet à la *Société asiatique* de Paris un exemplaire en quatre-vingt-huit volumes (1837). Ces ouvrages sont rédigés en sanscrit. Or les textes bouddhiques du nord (mongols, tibétains, chinois, japonais) se donnent comme traduits du sanscrit; ceux du sud (singhalais, siamois, birmanais, cochinchinois), écrits en pâli, accusent aussi, en conséquence des travaux de Burnouf et de Lassen sur les relations de cet idiome avec le sanscrit, une origine analogue. Burnouf comprend l'importance des documents du Népal. Il lui reste à vérifier s'ils renferment les originaux de ces traductions, à dater ces diverses publications et, possédant deux traditions divergentes, celle du nord et celle du sud, à préciser, par une comparaison sévère, les éléments primitifs du Bouddhisme et les modifications qu'ils ont subies au cours de leurs migrations. Quand la mort le surprit, il n'avait pu réaliser que la moitié de sa tâche, mais ici encore il avait fixé la méthode. « Son admirable *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* est, dans les études bouddhiques, le point de départ de toute recherche, comme le *Commentaire sur le Yasna* l'est pour les études zendes [1]. »

122. — Pendant que, coup sur coup, s'opéraient ces découvertes destinées à éclairer la lointaine histoire des Indo-européens, d'autres, non moins importantes, projetaient une lumière inattendue sur celle des peuples hamito-sémitiques.

L'expédition de Bonaparte, en 1798 et 1799, ramena l'attention vers les constructions et les inscriptions énigmatiques des Pharaons. Elle aboutit à une publication monumentale, la *Description de l'Égypte* [2], complétée dans les années suivantes par les relations similaires de nombreux explorateurs [3]. Elle procura surtout un trésor inappréciable, la célèbre inscription de Rosette, gravée en hiéroglyphes, en grec et en autres caractères inconnus, sur une stèle de granit noir, trouvée en 1799 par un officier du génie, Bouchard.

1. Darmesteter, *Essais orientaux*, Ire étude, p. 40; cf. p. 31 sq. — J. Takakusu (*Pâli Elements in Chinese Buddhism*, dans *JRAS*, 1896, p. 415 sq.) a prouvé toutefois, observe E. Hardy (*ARW*, 1901, t. IV, p. 115, note 2), que certains ouvrages pâlis ont été traduits en chinois.

2. Dix in-fol. et 10 atlas gr. in-fol., Paris, 1809-1822. — Jomard, archéologue et dessinateur, lui fournit six volumes de dissertations et pendant vingt ans dirigea l'édition. Il annota aussi les relations de Beaufort, Cailliaud, René Caillé, Drovetti et Pacho.

3. Citons notamment les relations de voyage ou les descriptions de musée dues à Denon, W.-R. Hamilton, Burckhardt, Belzoni, Gau, Caviglia, Drovetti, Lech, Light, W.-M. Leake, Salt, Bankes, Jollois, Devilliers, Bruce, Browne... — Cailliaud poussa plus loin que tous, jusqu'au 10e degré de latitude.

Jusqu'à cette époque, on tenait communément les hiéroglyphes pour un langage sacré, réservé aux initiés : chaque image ou signe, croyait-on, exprimait une idée distincte. Dès lors, « figuristes » et « symbolistes » pouvaient rivaliser d'ingéniosité, en pure perte[1]. La solution devait venir par l'intermédiaire du copte.

Wilkins et Lacroze firent faire à l'étude de cette langue de notables progrès. Jablonsky, dans son *Pantheon Aegyptiorum,* tenta d'interpréter par elle les noms des divinités égyptiennes transmis par les auteurs grecs et latins. L'idée était heureuse, car il était assez vraisemblable que le copte continuait le vieil idiome de l'Égypte ; mais la transcription des noms propres chez les classiques était trop inexacte pour lui permettre d'aboutir.

Le danois Zoega soupçonna le premier que les signes hiéroglyphiques avaient une valeur alphabétique ou phonétique : il conclut qu'ils devaient appartenir à l'écriture courante.

Dès que l'on fut en possession de la pierre de Rosette, Silvestre de Sacy, coptisant distingué, et le diplomate suédois Akerblad parvinrent à isoler dans le texte hiéroglyphique et dans la cursive populaire (ou texte démotique) les groupes de lettres qui correspondaient aux noms propres du texte grec : ils confirmèrent pour autant ce principe, que les signes hiéroglyphiques exprimaient non pas des idées, mais des sons, puisqu'on ne saurait traduire en idéogrammes un nom propre étranger.

L'anglais Thomas Young poussa plus loin. Il parvint à dégager quelques images qui représentaient certainement les lettres *i, f, n, p, t;* mais il admit (ce qui devait l'arrêter en si bonne route) que d'autres représentaient des syllabes. Constatant de plus la présence de quelques éléments symboliques, il varia d'opinion : en 1816, il croyait à la nature alphabétique ou syllabique de tous les signes; en 1819, il les déclarait tous idéographiques.

Il était réservé à Champollion d'arracher au sphinx son secret. Enthousiasmé par les relations du préfet Fourier, qui avait pris part à l'expédition d'Égypte, il s'était adonné tout jeune à l'étude du copte. Après des essais infructueux, une série de rapprochements le conduisit au terme : en comparant certains textes hiéroglyphiques à certains textes des papyri, dont il avait lieu de croire le contenu

1. Sur les rapprochements tentés au XVIIIe siècle entre les caractères chinois et les hiéroglyphes égyptiens, voir de Guignes, *MAI,* t. XXXV, mémoire de 1766, p. 1-56, et [Cibot, S.J.], *Lettre de Pékin sur le génie de la langue chinoise...,* in-4°, Bruxelles, 1773, reproduit dans *Mém. concernant l'hist... des Chinois,* t. I, p. 273 sq. — Cf. H. Cordier, *Fragments d'une hist. des études chinoises,* gr. in-4°, Paris, 1895, p. 60 sq.

identique, il établit tout d'abord que l'écriture des papyri (ou hiératique) est une cursive des hiéroglyphes; en comparant l'écriture démotique, qu'il assimila à l'hiératique, avec le grec de Rosette, il se convainquit, par l'analogie des formations et de la construction, qu'elle exprimait une langue très voisine du copte; en comparant les noms propres grecs aux noms propres égyptiens qui se correspondaient sur la même pierre, il obtint l'alphabet démotique; une dernière comparaison des noms démotiques avec les hiéroglyphes parallèles lui livra enfin l'alphabet hiéroglyphique[1]. A bref délai, il avait déterminé la valeur alphabétique des hiéroglyphes, établi les séries de signes équivalents, isolé les images proprement symboliques, prouvé enfin que les diverses écritures (hiéroglyphique, démotique et hiératique) sont la notation d'une même langue, le copte, et se font suite par une série continue de déformations[2].

Des rivaux qui avaient échoué dans la même tâche, de Quatremère et Klaproth entre autres, se montrèrent sceptiques. « Ce n'est pas la critique humaine, disait ce dernier; c'est l'intuition de la Divinité qui pourrait opérer un tel miracle[3]... » Il fallut bien se rendre à l'évidence. Touchés en quelque sorte par une baguette magique, stèles, pylônes, sarcophages, tout ce peuple de pierres et de momies parlait, et la voix de chaque témoin appuyait le langage des autres. Des personnages qu'on croyait mythiques, comme le fameux Memmon, identifié avec Aménophis III, réclamèrent leur place dans l'histoire[4]. Des textes qu'on faisait remonter à plusieurs millénaires, comme le zodiaque de Dendérah, déclarèrent en toutes lettres qu'ils dataient du siècle des Antonins[5]. Des monuments qu'on croyait récents firent au contraire valoir leurs titres à la plus haute antiquité.

Dès 1823, Champollion traçait une esquisse du panthéon égyptien[6]. L'œuvre était prématurée, si méritoire qu'elle fût.

1. *Lettre à M. Dacier... relative à l'alphabet des hiérogl.*, Paris, Didot, 1822, 52 pp.

2. L'explication des hiéroglyphes fut complétée en particulier par les travaux de l'italien Rosellini, de l'anglais Birch, les études importantes de l'allemand Lepsius, et celles des français de Saulcy et de Rougé. — Voir l'excellent exposé de A. Erman, *Die Hieroglyphen*, in-8°, Berlin, 1912.

3. Cité par J. Darmesteter, *Essais orientaux*, Ire étude, p. 54.

4. Creuzer le rapprochait tour à tour d'Horus, d'Hercule, de Mithra, de Persée, et l'identifiait particulièrement avec Osiris. — Voir à ce sujet J.-D. Guigniaut, *Relig. de l'antiquité*, 11 in-8°, Paris, 1825-51, l. III, c. viii, note 14, t. I, p. 931 sq.

5. Bonnetty, *Le Zodiaque de Dendérah et le cartouche qui en précise l'âge*, dans *APC*, 1833, t. VII, p. 78 sq. — Par le fait se trouvaient réfutées les rêveries de Pluche, de Dupuis et de Bailly; voir plus haut, c. v, p. 208-09.

6. *Panthéon égyptien*, in-4°, Paris, Didot, 1823, pp. 182 et fig.

En 1842, R. Lepsius publiait un texte d'un intérêt capital, le « *Livre des morts*[1] ». Le même savant, au retour d'une mission scientifique (1842-45) que lui confia, en compagnie de plusieurs archéologues allemands et anglais, Frédéric Guillaume IV, commençait la superbe collection des « *Monuments d'Égypte et d'Éthiopie* »[2]. En 1849 et en 1858, il donnait diverses études sur la chronologie égyptienne. En 1866, il trouvait un nouveau texte trilingue, le célèbre *Décret de Canope*, qui venait confirmer et permettait de parachever le déchiffrement des hiéroglyphes[3]. Emmanuel de Rougé, enfin, étendait l'importance de ces découvertes, en établissant le caractère asiatique de la race égyptienne, le caractère sémitique de sa langue et l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien[4].

Vers le même temps, comme les ossements desséchés de la vision d'Ézéchiel, les monceaux de décombres qui couvraient les plaines de Mésopotamie commençaient à s'agiter. Ninive et Babylone donnaient les premiers signes d'une résurrection prochaine. Ces événements trop tardifs n'ayant pu exercer d'influence sur l'époque présente, nous en remettons l'exposé au chapitre suivant (§. 147).

123. — Des phénomènes analogues se produisaient d'ailleurs dans le Nouveau-Monde et sur le continent européen.

Vers le milieu du XVIIIe siècle, on découvrait au Mexique les ruines

1. *Das Todtenbuch der Aegypter nach dem hierogl. Papyrus in Turin*, in-8°, Leipzig, 1842; publication complétée par Lepsius lui-même, dans *Aelteste Texte des Todtenbuchs nach Sarkophagen des altägypt. Reichs im Berlin. Mus.*, Berlin, 1867, puis par le hollandais Pleyte, 1881 sq. — Éd. Naville (1886) et E.A.W. Budge (1894, 1898) ont donné depuis des éditions critiques de grande valeur, G. Maspéro une introduction estimée, dans ses *Études de mythol.*, t. I, p. 325 sq. Les traductions de Birch et de Pierret sont dépassées par celles de Le Page Renouf, dans *Proceedings of the Soc. of Biblical Arch.*, t. XIV sq.; à part, *The Book of the Dead*, traduction et commentaire continués et complétés par É. Naville, in-8°, Paris, Leroux, 1907, pp. clvii-398 (en anglais).

2. *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 5 in-4°, Leipzig, Hinrichs, 1842-1917.

3. Sur l'œuvre de Lepsius, voir G. Steindorff, *Excavations in Egypt*, dans Hilprecht, *Explorat. in Bible Lands during the 19th. Century*, in-8°, Édimbourg, 1903, p. 631 sq.; cf. A. Erman, *Aegypten und aegypt. Leben im Altert.*, in-8°, Tubingue, [1885], Introd., p. 16 sq.

4. Dans ses *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six prem. dynasties de Manéthon*, in-4°, Paris, 1866. Cf. Darmesteter, *Essais orient.*, p. 57 sq. — Toutefois, la thèse d'Em. de Rougé sur l'origine asiatique des Égyptiens n'a pas rallié tous les savants. Voir les opinions dans Maspéro, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, in-4°, Paris, 1895 sq., t. I, c. I, p. 45 et notes. Sur le caractère sémitique de la langue, *ibid.*, p. 46 et notes.

Dans son *Examen de l'ouvrage du chev. de Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, de Rougé a combattu et ruiné les vues de cet auteur, appuyé en partie sur l'autorité de Lepsius; dans *APC*, 1846-47, et *Œuvres diverses*, 5 in-8°, Paris, 1907-14, t. I, p. 1-178.

monumentales de Mitla et de Palenque. Au début du XIXe, Alexandre de HUMBOLDT publiait nombre d'informations précieuses[1], recueillies au cours de son voyage (1799-1804). Divers explorateurs l'imitaient[2]. Lord KINGSBOROUGH fouillait les grandes bibliothèques d'Europe et se ruinait à éditer, sous le titre d'*Antiquities of Mexico,* tous les documents intéressant ces régions[3].

124. — D'autres érudits fouillaient les annales de la vieille Europe. Les *Eddas* étaient l'objet d'éditions nouvelles. Les traditions islandaises, suédoises, finnoises, lapones, russes, bohémiennes étaient étudiées notamment par NIEYRUP et P. Er. MUELLER[4], celles de l'antique Germanie par les frères GRIMM, GOERRES, MONE[5]...

L'analogie de ces contes populaires avec ceux de la Grèce et de Rome apparaissait frappante[6]. La géographie et l'histoire des nations modernes, plus faciles à connaître, permettaient d'ailleurs en bien des cas de constater comment la configuration des sites, les divers événements de la vie des peuples, les quiproquos du langage et des étymologies fantaisistes avaient amené la formation des mythes. On s'habituait à dégager l'histoire de la légende. A cet égard, une grande influence revient aux travaux de NIEBUHR sur les origines de l'histoire romaine[7] (1811-32), à ceux d'Augustin THIERRY sur les Normands (1825) et à

1. Réunies sous le titre de *Voyage aux régions équinoxiales* et publiées en deux éditions, elles ont trait aux sujets les plus variés, ethnographie, géologie, botanique etc. La partie intitulée *Vue des Cordillères et monumens des peuples indigènes de l'Amérique* intéresse spécialement l'ethnographie et l'hiérographie; 2 in-fol., Paris, 1810 sq.; nouv. édit., 1868; et 2 in-8°, Paris, 1816.

2. Notamment DUPAIX, LENOIR, FARCY, F.W. ASSAL, C. NEBEL...

3. Neuf in-fol., Londres, 1831-1848. — Dans le t. VII, lord KINGSBOROUGH croyait donner en première édition l'*Histoire de la Nouvelle-Espagne* de SAHAGUN (le livre porte à la fin la date de 1830). En réalité ce texte venait d'être publié à Mexico par BUSTAMANTE (1829), qui rééditait vers le même temps ceux de GOMARA (1826), de BOTURINI (1826), et de CAVO (1836).

L'abbé Ch.-Ét. BRASSEUR de BOURBOURG, un peu plus tard, publiait et mettait en œuvre nombre de documents importants : *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale,* 4 in-8°, Paris, 1857-59; *Collection de documents...* 4 in-8°, *ibid.,* 1861-68; *Recherches sur les ruines de Palenqué,* in-4°; *ibid.,* 1866 etc.

4. Il conviendrait de citer encore REHBEK, THIELE, MÜNTER, GEIYER et AFZELIUS, SCHROETER, ANTON, HANKA, RASK...

5. De même, par GRAETER, von HAGEN, BUESCHING, DOCEN, LACHMANN, GOETTLING, von REDEN, H. LEO...

6. Voir à ce sujet une dissertation de GRIMM, dans les *Studien* de DAUB et CREUZER. *Ueber die Entstehung der altdeutschen Poesie und ihr Verhältniss zu der nordischen,* 1808, t. IV, p. 75-121, 216-60.

7. Sur les travaux de NIEBUHR, O. MUELLER, WACHSMUTH, A. G. SCHLEGEL, MICHALI et RICH, relatifs aux anciennes populations de l'Italie, voir GUIGNIAUT, *Religions de l'Antiquité,* l. V, sect. II, note 1, t. II, p. 1167 sq.

ceux de ses disciples, Amédée THIERRY, son frère, et FAURIEL, qui s'occupèrent le premier des Gaulois, le second de la poésie provençale, de la Gaule sous la domination germanique et des épopées du moyen âge.

Le goût romantique du temps trouvait autant de charme à ces enquêtes, que la science y trouvait d'intérêt. Nous verrons notamment l'école historique d'Otfried MUELLER profiter largement de leurs résultats (§. 133).

Toutefois, les découvertes de l'orientalisme, comme celles de l'archéologie européenne n'ont fait sentir que lentement leur contrecoup sur les philosophes et sur les historiens des religions. Certaines d'entre elles en effet se sont produites assez tard dans la période que nous étudions. De plus, la division forcée du travail, jointe à certaines habitudes d'esprit, ne permet que rarement aux savants d'enregistrer au jour le jour les renseignements qui intéressent leur domaine respectif. C'est ce qui nous excuse, semble-t-il, d'avoir sectionné ce chapitre de manière en apparence assez factice, en trois parties, proposant au lecteur de considérer à part archéologues, philosophes et historiens.

Nous venons d'étudier le rôle des archéologues. Passons aux philosophes. Les idées directrices sortent de chez eux.

Art. II. — *PHILOSOPHES*

§. 125. Le sentimentalisme et sa réaction contre l'action desséchante du rationalisme : Lessing, J.-J. Rousseau, Herder, Jacobi. — §. 126. Criticisme de Kant; interprétation morale de tous les dogmes. — §. 127. Idéalisme évolutionniste de Hegel; succession logique des religions au cours des âges. — §. 128. Subjectivisme de Schleiermacher; systématisation de l'expérience religieuse. — §. 129. Symbolisme de Fries et de son disciple de Wette. — §. 130. Traditionalisme : J. de Maistre, L. de Bonald; passage au fidéisme avec F. de Lamennais; adoucissements chez A. Bonnetty et Ubaghs.

125. — Dès la fin du XVIIIe siècle, nombre d'écrivains essayèrent de remédier aux excès de la raison spéculative, en appelant au service de la religion battue en brèche les évidences affectives et l'expérience interne. Cette méthode, accréditée par les fondateurs de la Réforme (§. 85), avait été restaurée au sein du Piétisme et du Méthodisme. Le rationalisme wolfien l'avait délaissée, le philosophisme français méconnue : de là pour une bonne part la froideur et l'arbitraire[1] de leurs spéculations. A cette heure, les sympathies lui reviennent.

1. *Arbitraire*, disons-nous, car l'homme n'est pas uniquement une intelligence; par ailleurs, le sentiment de la crainte, auquel le philosophisme accordait un rôle prédominant, ne semble pas plus primitif que celui de l'admiration et de l'amour.

Nous allons toutefois constater de penseur à penseur des divergences notables.

Le premier en date est LESSING (1729-1781).

Tandis qu'il s'appliquait, en exploitant les écrits de REIMARUS, à détruire l'autorité des Livres Saints et à libérer les esprits « du joug de la lettre », il cherchait à établir les convictions religieuses sur un fondement qui les mît à l'abri des attaques de la critique. Il crut le trouver dans l'évidence rationnelle et morale de certaines vérités fondamentales qui résumaient pour lui le Christianisme; leurs attaches dans l'esprit et dans le cœur de l'homme lui parurent la preuve irrécusable de leur valeur. « Lors même qu'on ne serait pas en état de réfuter toutes les objections contre la Bible, écrivait-il, la religion, pourtant, demeurerait intangible dans le cœur de ceux des chrétiens qui ont acquis un sentiment intime de ses vérités[1]. » Cette manière de voir lui permit de distinguer, comme l'avait déjà fait SEMLER (1725-1791), entre la *religion* et la *théologie*, entre la « *religion du Christ* » et la « *religion chrétienne* », issue de lui, mais déformée par ses successeurs.

Dans son livre, *L'éducation divine de l'humanité* (1780), il esquissa l'évolution générale du monde et montra l'action de la Providence dans l'histoire. La révélation, explique-t-il, n'apporte à l'homme rien qu'il n'ait pu tirer de lui-même; mais elle traduit ces enseignements de manière appropriée au milieu et au temps, tantôt en allégories séduisantes, tantôt en exemples frappants. Chaque peuple a la sienne, qui en vaut un autre. La « vraie religion », au sens exclusif de l'expression, est une sorte de talisman que Dieu même a voulu introuvable[2]. L'humanité, au terme de son lent progrès, abandonnera les livres qui ont secouru son enfance et passera de la religion révélée à la religion rationnelle, qu'elle contenait et dont elle préparait l'avènement[3].

Les écrivains suivants ont tous subi pour une large part l'influence de J.-J. ROUSSEAU (1712-1778). Si tranchée que soit leur opposition à quelques égards, si vives que soient les critiques qu'ils échangent, ils ont agréé la méthode dont il avait donné la formule dans la « profession de foi du vicaire savoyard »[4].

1. Cité par G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse, Le Protestantisme*[4], in-12, Paris, Perrin, 1901, c. II, p. 75.

2. C'est le thème de son drame *Nathan, le sage*.

3. LICHTENBERGER, *Histoire des idées relig. en Allemagne*[2], t. I, c. III, p. 83 sq.

4. *Émile*, l. IV. — Voir l'étude très érudite de P. M. MASSON, *La « Prof. de foi du vicaire savoyard »*, édition critique, avec une introd. et un comment. hist., in-8°, Fribourg,

Ainsi fait HERDER (1744-1803). Avec ROUSSEAU, il se passionne pour les beautés de la nature; aussi réveille-t-il le goût pour la poésie populaire et les antiques légendes [1]. A LESSING il emprunte notamment ses vues sur l'évolution du genre humain [2] : il signale les influences du milieu sur les individus et les races, s'applique à déterminer le rôle des divers peuples et de leurs religions dans l'histoire générale, et exige que, pour bien comprendre celle-ci, on ne dédaigne aucune nation; par ailleurs, loin d'opposer comme ROUSSEAU la civilisation à la nature, il s'inspire de SPINOZA [3] et montre l'humanité, sous l'action immanente des forces divines, réalisant progressivement l'idéal qu'elle porte inscrit dans sa conscience.

Poète plus que philosophe et historien, il reproche à la philosophie de KANT de dessécher les âmes [4]; il procède par intuition et par généralisations hâtives, plutôt que par inductions patientes; mais à plus d'un égard, il devance son siècle. La documentation nécessaire lui a seule manqué, a-t-on dit, pour qu'il obtînt, à la place de DARWIN, la gloire de donner son nom à l'évolutionnisme [5]. De même, refusant de

1914; du même, *La religion de J.-J. Rousseau*, 3 in-12, Paris, 1916; cf. PARODI, *La philosophie relig. de J.-J. Rousseau*, dans *RMM*, 1912, t. XX, p. 295 sq.

On sait l'influence qu'exerça sur Jean-Jacques sa protectrice et sa maîtresse, Mme de WARENS, piétiste vaudoise, convertie à un Catholicisme aussi accommodant en dogmatique qu'en morale; cf. F. MUGNIER, *Mme de Warens et J.-J. Rousseau*, in-8°, Paris, C. Lévy, 1904. — Sur le piétisme vaudois, mêlé au quiétisme de Mme GUYON, voir A. FAVRE, *J.-Ph. Dutoit*, gr. in-8°, Genève, 1911, introd., p. 13-32. Le tuteur de Mme de WARENS était un piétiste ardent; *ibid.*, p. 18. Il fut en rapport avec un disciple de Mme GUYON, J.-F. MONOD, *ibid.*, p. 30.

« Il n'est pas vrai, disait déjà DUTOIT dans sa *Philosophie divine* (publiée sous le pseudonyme de Keleph ben Nathan, in-8°, s. l., 1793, t. I, l. IV, c. VI, p. 258) que M. ROUSSEAU puisse s'appeler novateur... car il a pris presque tout son système du livre de la *Religion essentielle* [*à l'homme*] ». Cet ouvrage dû à la piétiste Marie HUBER (paru en 1729?) eut plusieurs éditions (nouv. édit., revue et corr., 6 pet. in-8°, Londres, 1756 — dont 2 vol. de réponse à ses critiques et 2 vol. de pièces diverses, servant de supplément). — Cf. P. M. MASSON, *La formation relig. de Rousseau*, in-12, Paris, Hachette, 1916, p. 208 sq.

1. Spécialement dans son livre *Vom Geist der hebräischen Poesie*, 2 in-8°, [Rudolstadt], 1782-83.

2. *Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit*, 4 in-8°, Riga et Leipz., 1784-91. — Sur l'opposition de KANT et de HERDER, au point de vue de la philosophie de l'histoire, voir DELBOS, *La philos. pratique de Kant*, in-8°, Paris, Alcan, 1905, c. II, p. 264 sq.

De HERDER dépend, dans une très large mesure, l'éditeur de l'*Allgem. Encyclopädie*, J.-G. GRUBER : *Geschichte des menschl. Geschlechtes aus dem Gesichtspunkte der Menschheit*, 2 in-8°, Riga, 1806-07; *Wörterbuch der altklass. Mythologie und Religion*, 3 in-8°, Weimar, 1810-14.

3. Dans *Gott; Gespräch über das System von Spinoza*, 1787, il prend la défense de SPINOZA et de LESSING contre JACOBI.

4. Dans sa *Metakritik*, 1799.

5. Harold E. P. SPEIGHT, dans *ERE*, t. VI, p. 596.

lier sa pensée à aucune opinion religieuse, il formule par avance le principe du « Christianisme sans dogme », que prônent nombre de théologiens modernes. « Peu importe au Christ, dit-il, que son nom soit récité dans d'interminables litanies. Celui qui sait distinguer l'or des scories honorera le héros de l'humanité, notre bienfaiteur, comme il veut être honoré, c'est-à-dire en se taisant sur sa personne et en l'imitant[1]. »

Aux spéculations de HERDER se rattachent pour une bonne part celles de Benjamin CONSTANT[2], d'Edgar QUINET[3] et de Christian von BUNSEN[4].

Il faut à notre science comme point de départ, estime de son côté JACOBI (1743-1819), une connaissance première, incontestable, obtenue par une intuition immédiate et une expérience personnelle. Ce

1. Cité par LICHTENBERGER, *Hist. des idées relig. en Allem.*[2], t. I, c. VI, p. 196. — L'influence de HERDER, spécialement sur les études mythologiques, est étudiée avec beaucoup de soin par O. GRUPPE, *Gesch. der klass. Mythologie*, §. 49 sq., p. 96 sq.

2. Partisan convaincu du philosophisme français, B. CONSTANT modifia certaines de ses idées, sous l'influence de HERDER et surtout de GOETHE et de SCHILLER, qu'il connut lors de son séjour en Allemagne, en 1811 ; il remania dans cet esprit le livre qu'il avait commencé dès le début de sa carrière, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (6 in-8°, Paris, 1824-31), complété par son œuvre posthume, *Du polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philos. grecque et la relig. chrét.* (2 in-8°, Paris, 1833). — Toujours hostile aux formes définies du dogme ou du culte et à tous les sacerdoces, il défend cependant la valeur du sentiment religieux, voire même la vraisemblance d'une intervention surnaturelle; *Polythéisme romain*, t. II, p. 233 sq.

3. E. QUINET, après avoir traduit en français la *Philosophie de l'hist.* de HERDER (1825), en soutint les idées, avec la même richesse d'imagination et la même chaleur, notamment dans son ouvrage *Du génie des religions*, in-8°, Paris, 1842. — Vers la fin de sa vie, dans sa *Création*, 2 in-8°, Paris, 1870, reprenant en une vaste synthèse l'évolution de l'humanité, il se rapproche de la méthode et des thèses de DARWIN et de SPENCER; traduction allemande par B. von GOTA, Leipzig, 1871.

4. Élève de HEYNE à Gottingue, en relation à Berlin et à Rome avec NIEBUHR, qui l'initia à l'étude des antiquités chrétiennes, protecteur de R. LEPSIUS, dont il utilisa les découvertes et les idées, dans son *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte* (5 in-8°, Hambourg, 1845-57; traduction par C. H. COTTRELL, avec additions de S. BIRCH, 4 in-8°, Londres, 1848-60), le chevalier de BUNSEN exposa surtout ses vues dans ses deux ouvrages, *Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung*, in-8°, Leipzig, 1857 (traduction par S. WINKWORTH, *God in History*, 3 in-8°, Londres, 1868-70; traduction réduite, par A. DIETZ, avec notice sur la vie et les ouvrages de BUNSEN, par H. MARTIN, *Dieu dans l'histoire*, in-8°, Paris, 1868) et *Bibelwerk* (1858-70) : la révélation est la conscience de Dieu chez les divers peuples, en Jésus et dans les sectes chrétiennes. « Il conclut au progrès de cette conscience, consistant dans l'évolution de l'esprit inconscient à l'esprit conscient, de la fatalité organique à la liberté morale, par le moyen des grandes personnalités... La libre communication, le mélange harmonieux de toutes les races, résolvant toutes les antinomies qui font obstacle au progrès, tel est le but de la Providence dans l'histoire » ; LICHTENBERGER, *Hist. des idées relig. en Allemagne*[2], t. III, c. V, p. 310; cf. p. 294 sq. — Cf. *supra*, p. 236, note 4.

sens intime qui nous met en rapport avec le monde invisible et nous renseigne sur Dieu, la liberté et la vertu, avec autant de certitude que les sens extérieurs sur le monde visible, c'est la raison (*Vernunft*). Comme le beau se révèle à nous par l'admiration qu'il inspire, le bon par le respect qu'il provoque, Dieu se manifeste à nous dans un sentiment immédiat que rien ne saurait suppléer. L'entendement (*Verstand*) n'intervient que plus tard, pour élaborer ces deux ordres de données premières, sensibles et suprasensibles, et chercher à les relier entre elles. Encore ces deux ordres demeurent-ils distincts : il n'y a pas d'association à établir entre les sciences et la foi[1].

126. — On le voit : les vérités premières que Jacobi acquiert par cette voie sont presque identiques à celles que Kant recouvre par la raison pratique (moralité, liberté, existence de Dieu); mais elles sont chez lui l'objet d'une perception directe : le rationalisme cède nettement le pas au sentimentalisme. — C'est là ce que le philosophe de Königsberg ne peut souffrir, ni chez Jacobi[2], ni chez les piétistes[3], de qui pourtant il dépend par son éducation, ni chez les mystiques[4]. Il proteste contre leur méthode illusoire, « *Schwärmerei* », et procède par une autre voie.

Pour débouter à jamais le rationalisme de ses prétentions et pour assurer à la foi un sanctuaire inviolable, Kant s'applique à enlever à la raison spéculative toute connaissance des choses en elles-mêmes : apte à agencer les *phénomènes*, selon les formes a priori qui règlent son activité, jamais, dans quelque ordre de connaissance que ce soit, elle n'atteint les réalités profondes, les *noumènes*. Par contre, quand il s'agit d'action, un absolu s'impose à sa conscience : la loi morale. Voilà la base inébranlable qui lui suffit[5]. En étudiant avec une

1. D'après A. Matter, *ESR*, t. VII, p. 118 sq.

2. Voir Delbos, *La philos. pratique de Kant*, p. II, c. vii, p. 686 sq.; cf. c. iv, p. 398 sq.

3. Kant a emprunté nombre de ses notions religieuses à un catéchisme piétiste; Delbos, *op. laud.*, p. II, c. vii, p. 608, note 1. Mais les prétentions de cette école à une connaissance intuitive, immédiate, lui déplaisaient autant que sa tendance à la passivité, en matière de conduite; il voit en cette dernière attitude « *eine knechtische Gemüthsart* »; *Die Relig. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, p. IV, édit. Rosenkranz, t. X, p. 223. Voir encore, contre les piétistes et les moraves, *Der Streit der Facultäten*, c. I, append., § 3; Rosenkranz, t. X, p. 309 sq.

4. Bien qu'il ait inséré dans ses œuvres et loué, avec quelques réserves toutefois, le travail de son élève Wilmans, *De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*, 1797; dans l'édit. de Rosenkranz, t. X, p. 328 sq.; édit. de Hartenstein, t. VII, p. 387 sq. — Sur le prétendu mysticisme de Kant, cf. Delbos, *op. laud.*, p. I, c. ii, p. 141, note 1.

5. En prenant pour point de départ l'impression subjective d'*obligation*, Kant imitait Luther, qui avait appuyé la foi sur l'impression subjective de *justification* (*supra*, c. iv,

logique sévère ce que la morale implique ou requiert, la raison pratique découvre, à titre de postulats garantis par leur nécessité même, la liberté, le législateur suprême et l'immortalité de l'âme : c'est le domaine de la foi.

Ainsi, d'après KANT, à rebours du rapport jusque-là communément admis, la religion ne fonde pas la morale; c'est la morale qui fonde la religion. Celle-ci est unique, comme celle-là[1]. Elle atteint sa forme la plus haute, où s'affirme la moralité la plus accomplie. De ce chef, la secte qui se distingue par une éthique plus parfaite porte en elle la marque suffisante de son autorité. Tel est le Christianisme[2]. Sans être en état d'en fournir la preuve historique, on peut attribuer son origine à une révélation surnaturelle. Ses dogmes d'ailleurs, fallût-il avoir recours à une interprétation des Écritures et faire au besoin violence au texte, sont à comprendre en ce sens, c'est-à-dire dans leur relation avec la loi morale[3].

p. 145 sq.). L'interprétation donnée à ce fait de conscience prête, chez l'un et chez l'autre, à des critiques analogues. — Sur ce point et sur les rapports de KANT avec la théologie protestante, qu'on nous permette de renvoyer à notre étude, *L'expérience religieuse, de Luther à W. James*, §. V, Le criticisme, dans *RHE*, 1921, t. XVII, p. 332-37.

1. « *In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sectenverschiedenheit geben... wohl aber in dem was den Kirchenglauben betrifft* »; *Der Streit der Fac.*, c. I, append., 3; ROSENKRANZ, t. X, p. 302; cf. *Die Relig. innerhalb der bloss. Vern.*, c. III, p. I, §. 7; ROSENKRANZ, p. 128.

2. L'influence de SHAFTESBURY, de HUTCHESON et de HUME sur la formation du système kantien est certaine et reconnue par KANT lui-même; cf. DELBOS, *op. laud.*, p. I, c. II, p. 101 sq.; celle de ROUSSEAU est plus grande encore; *ibid.*, p. 115 sq.; *RMM*, 1912, t. XX, p. 429-439. Sa dépendance à l'égard de LESSING, au contraire, ne semble pas suffisamment établie par les correspondances frappantes qu'on a signalées entre les idées des deux auteurs; DELBOS, *ibid.*, p. II, c. VII, p. 678, note.

3. Voir surtout *Streit der Facultäten*, édit. HARTENSTEIN, t. VII, p. 356-363. — « Cette méthode d'interprétation, dit DELBOS, résumant la pensée de KANT, n'est ni le procédé allégorique, ni le procédé mystique : c'est faute d'elle, au contraire, qu'on use des explications allégoriques, pour ne pas être obligé, en prenant à la lettre les récits de l'Ancien Testament, de croire que la véritable Religion était déjà là tout entière; on y voit alors à tout prix des représentations symboliques de ce que sera la Religion à venir. De même, c'est lorsque l'interprétation de l'Écriture n'est pas réglée par les concepts définis de la raison pratique qu'elle est livrée à la fantaisie arbitraire des mystiques et des illuminés »; *op. laud.*, p. II, c. VII, p. 648, note. A titre d'exemple, voir l'explication proposée par KANT de l'Incarnation; DELBOS, *ibid.*, p. 629 sq.; de la naissance virginale, p. 637; de la résurrection et de l'ascension, p. 655; de l'Antéchrist, p. 657.

Si je comprends bien, l'exégèse kantienne revient à dégager des dogmes chrétiens leur valeur morale, la seule dont la raison puisse connaître infailliblement, tandis que l'allégorisme antique cherchait à dégager aussi leur valeur métaphysique ou spéculative. Cette différence ne modifie pas essentiellement le procédé : en tous cas, les convictions personnelles de l'exégète, alors même qu'il les regarde comme devant s'imposer à tous, deviennent la suprême loi de sa croyance; l'autorité du texte est subordonnée à la science et le sens des dogmes traditionnels est transposé, en accord avec sa philosophie.

Si on la mesurait à l'érudition dont il fait preuve, l'importance de Kant dans l'étude comparée des religions semblerait bien secondaire ; par contre, elle apparaîtra considérable, si l'on tient compte de l'influence exercée par ses thèses sur les philosophes et les historiens venus après lui. La critique qu'il a faite de la raison pure est venue justifier, d'un point de vue philosophique, le principe fondamental de la théologie luthérienne, posé jusque-là comme une assertion de foi, à savoir l'inaptitude radicale de la raison à connaître Dieu par elle-même. Elle a paru péremptoire à beaucoup d'esprits, même en dehors du Protestantisme, et commande par conséquent pour une large part l'agnosticisme moderne. La relation qu'il a établie entre la morale et la religion a rassuré les âmes, en leur montrant que la moralité peut survivre à l'abandon des divers credos. Au surplus, l'exégèse symbolique, dont il a donné l'exemple et dont plusieurs de ses contemporains s'appliquèrent à perfectionner la théorie, les a mis à même de concilier leurs convictions philosophiques avec les formules traditionnelles. Comme Lessing, Herder et Jacobi, c'est un émancipateur; mais son action fut plus profonde et plus stable, par la rigueur logique qui caractérise sa pensée.

Avec ces divers philosophes, le dualisme qui juxtaposait jusque-là dans la théologie luthérienne une foi justifiante (expérience et certitude du salut individuel) et une foi historique (adhésion aux dogmes ecclésiastiques) a disparu : la foi a pour objet unique les vérités immédiatement perçues par le sentiment, ou postulées par la loi morale. Mais un dualisme nouveau l'a remplacé : la foi et la science constituent deux domaines séparés, sans pont qui les unisse; elles relèvent de deux facultés distinctes ou plutôt de deux fonctions distinctes de la même faculté.

Regardons-y de plus près. L'une de ces fonctions est singulièrement avantagée. La *raison spéculative,* un moment déifiée, idolâtrée par le rationalisme, a été déclassée; du moins a-t-on transféré à sa rivale, la *raison pratique,* le droit exclusif à connaître du suprasensible. Cela suppose bon gré mal gré qu'il existe dans l'homme une autre faculté de connaissance que l'intelligence. C'est déjà une bien grosse difficulté. Cela suppose encore que cette faculté, à qui l'on reconnaît une autorité irréfragable, possède une valeur absolue ou qu'elle est elle-même l'Absolu. Admet-on cette dernière conclusion? Le dualisme disparaît. La raison de l'homme crée elle-même son objet : c'est la formule de l'idéalisme.

127. — Pour cette solution se prononcent, chacun à leur manière, Fichte, Schelling, avec les allures divinatrices d'une âme romantique,

Hegel enfin, avec l'implacable méthode du dialecticien le plus abstrait. A cet égard, Hegel est à Schelling ce que Kant est à Herder.

Au jugement de Hegel[1], le général et l'universel, d'un mot ce qui est rationnel, est le principe du particulier, car il l'explique; il est plus réel ou plutôt le seul réel, puisque tout dérive de lui : l'Absolu n'est donc pas la « *Substance* », comme disait Spinoza; c'est l'*Idée*.

Mais le rationnel, c'est ce qui apparaît tel à la raison; les lois de la pensée sont donc au fond celles de la nature, les lois de l'être tout court; en d'autres termes, l'esprit humain qui perçoit l'universel est lui-même la raison universelle : nous sommes en plein panthéisme.

Si l'esprit est la seule réalité, tout rationnel est réel, et tout réel est rationnel, sans quoi il n'existerait pas : le déterminisme le plus strict préside donc au développement de l'histoire.

Mais l'Absolu ne peut être rien de réel, au sens où réel dit détermination actuelle, parce que toute détermination dit limitation et toute limitation implique hétérogénéité, distinction entre l'être limité et ce qui reste hors de lui. L'Absolu ne peut donc être conçu que comme l'Idée s'élevant à la pleine connaissance de la réalité par le fait que progressivement elle prend conscience de son identité foncière avec la limite qui temporairement lui avait permis de se connaître. L'Absolu n'est donc pas en repos, immuable, mais en mouvement continu, selon le rythme ternaire de la *thèse,* où il se conçoit, de l'*antithèse,* où il perçoit sa limitation, de la *synthèse,* où il saisit enfin l'unité substantielle de ces deux termes. Ainsi, tandis que Lessing, Herder et Kant avaient admis une évolution progressive de l'humanité, Hegel transporte l'évolution en Dieu lui-même : Dieu est en perpétuel devenir.

S'il prend conscience de soi, c'est évidemment dans la spéculation la plus haute de la pensée philosophique, celle qui porte sur l'Absolu, bref dans la philosophie religieuse. Philosophie et religion ne s'opposent donc plus[2] : elles s'identifient. Chaque religion marque un moment et un moment nécessaire dans l'évolution de l'Idée, une

1. Voir spécialement l'étude de E. Schérer, *Hegel* et *l'Hégélianisme,* dans *RDM*, 15 févr. 1861, t. XXXI, p. 812 sq.; reproduite dans *Mélanges d'histoire religieuse*[2], in-12, Paris, Hachette, 1865, c. xi, p. 283 sq.

2. Comme nous l'avons vu chez Kant et comme on le verra plus rigoureusement encore chez Schleiermacher; *infra,* p. 248. « Le savoir, dit Hegel, est inhérent au culte et la forme générale sous laquelle il se produit est la foi »; *Philosophie de la relig.*, traduct., introd. et comment. par A. Véra, 2 in-8°, Paris, 1876, t. I, p. 342. Sur la notion hégélienne de la foi, *ibid.*, p. 343 sq.; sur le caractère immédiat de la connaissance religieuse, *ibid.*, t. I, p. 63 sq.; « la raison est le lieu de l'esprit où Dieu se manifeste à l'homme », p. 66; cf. t. I, introd., p. 49 sq.

forme transitoire sous laquelle l'Idée se conçoit, suivant le processus ternaire que nous venons d'indiquer. HEGEL les classe selon leur perfection croissante, depuis la plus grossière, la magie, jusqu'au Christianisme[1].

Chacune d'elles est vraie, pour son époque. Il suffit, pour s'en rendre compte, de discerner le stade précis auquel elle correspond. C'est chose aisée, si l'on entend comme il convient les images ou symboles dont elle fait usage[2]. Le Christianisme lui-même a besoin de cette interprétation. Ses dogmes sont à transposer dans la philosophie hégélienne. A ce compte, il est la religion absolue. HEGEL sert ses intérêts contre ceux qui s'effrayent de ses audaces[3] ou plutôt — c'est la conséquence logique du système — avec HEGEL seul Dieu arrive à la pleine conscience de soi : Dieu, c'est HEGEL philosophant.

Que cette systématisation puissante ait trouvé des admirateurs[4], nul

1. Voici cette division, à peu près dans les termes employés par HEGEL :

A. Religions de la Nature :

1° Religion immédiate, naturelle, [ou du savoir sensible et spontané] : magie.

2° Religions de la conscience scindée en elle-même, [en ce qu'elle distingue de la conscience spontanée l'Être véritable], ou religions de la substance :

a. religion de la mesure (Chine),
b. « de la fantaisie (Brahmanisme),
c. « de l'être en soi (Bouddhisme).

3° Religions qui forment le passage à la sphère de la libre subjectivité :

a. religion du bien ou de la lumière (Parsisme),
b. « de la douleur (Syrie),
c. « de l'énigme (Égypte).

B. Religions de l'individualité spirituelle ou de la libre subjectivité :

a. religion du sublime (Judaïsme),
b. « de la beauté (Grèce),
c. « de la finalité ou du fatum (Rome).

Voir VÉRA, *op. cit.*, t. II, p. 9 sq. — On remarquera que l'Islamisme, malgré son importance, a été oublié. — « Il va sans dire, observe VÉRA, que dans cette division n'est pas comprise la *religion de la finalité absolue,* celle qui comprend toutes les autres, et dont les autres ne sont que des moments, c'est-à-dire la religion chrétienne »; p. 18, note 2.

2. Sur l'interprétation symboliste de HEGEL, voir *Philos. de la relig.*, *ibid.*, t. I, p. 222 sq.; t. II, p. 443 sq. (avec les notes de VÉRA, renvoyant spécialement à l'*Esthétique fondamentale*, t. I, p. 436 sq.) et sa défense du miracle comme affirmation symbolique de l'empire de l'esprit sur la nature; *Philos. de la relig.*, t. I, p. CXVII sq.; t. II, p. XLII, note.

3. *Philos. de la religion*, t. I, introd., p. 46 sq.

4. Dans le même esprit systématique et en dépendance des mêmes thèses (sauf les réserves exposées dans *Der Religionsbegriff Hegel's,* in-8°, Darmstadt, 1845) sont conçus les ouvrages de L. NOACK, *Mythol. und Offenbarung,* 2 in-8°, *ibid.,* 1845-46; *Das Buch der Religionen,* 2 in-8°, Leipzig, 1850; *Der Ursprung des Christenthums,* 2 in-8°, *ibid.*, 1857, etc. Les deux derniers livres accusent aussi des emprunts à F. Chr. BAUR, quant à l'opposition du « Pétrinisme » et du « Paulinisme », et à D. STRAUSS, quant à l'explication de la formation des légendes.

Représentant comme STRAUSS de l'extrême gauche hégélienne, L. A. FEUERBACH (1804-72).

n'en sera surpris. Qu'elle ait soulevé des critiques, on s'en étonnera moins encore. Les philosophes lui ont reproché entre autres sa confusion radicale entre l'ordre *logique* ou conceptuel et l'ordre *ontologique* ou réel : l'idée, dont ni le scepticisme, ni le sensualisme, ni le criticisme n'arrivaient à justifier la valeur représentative, est devenue d'un bond, non pas seulement le décalque plus ou moins imparfait du réel, mais la première réalité, la substance universelle; et cette réalité l'esprit humain est déclaré apte à la concevoir tout entière. C'est une gageure!... Les historiens ont protesté contre cette reconstruction a priori de l'histoire, qui ne laisse place ni à l'influence des contingences extérieures, ni au libre jeu des grandes individualités, et dont l'arbitraire se trahit par la subtilité dans l'explication des symboles, par la violence faite aux textes et même aux faits les plus clairs... Les théologiens s'émurent surtout, lorsque David Frédéric Strauss (1808-1874), développant les conséquences de la doctrine et précisant la pensée du maître, fit paraître sa *Vie de Jésus*. L'histoire évangélique s'y trouvait réduite à une collection de légendes ou mythes, spontanément éclos dans la conscience anonyme des premiers fidèles. « Si cet ouvrage eût paru être la pensée d'un seul homme, tant d'esprits ne s'en seraient pas alarmés à la fois. Mais, lorsqu'on vit qu'il était comme la conséquence mathématique de presque tous les travaux accomplis au-delà du Rhin depuis cinquante ans et que chacun avait apporté une pierre à ce triste sépulcre, l'Allemagne savante tressaillit et recula devant son œuvre[1]. » De cette époque date la division de l'école hégélienne en droite, gauche, centre et extrêmes.

Sans entrer dans le détail de ces débats, contentons-nous de noter en quoi l'Hégélianisme devait exercer une influence qui dure encore.

nie Dieu et l'âme spirituelle, au profit d'un panthéisme matérialiste et, pour assurer sa félicité terrestre, s'applique à guérir l'homme de ses rêves d'immortalité : *Das Wesen des Christenthums*, in-8°, Leipzig, 1841; *Erläuterungen und Ergänzungen*, *it.*, 1846; *Vorles. über das Wesen der Religion*, 1845; plusieurs édit. et trad.; cf. *Sämtliche Werke*, 10 in-8°, Leipzig, Wigand, 1846-66.

Idéaliste hégélien, dans *Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgesch. Entwickelung und Vollendung* (in-8°, Weilburg, 1841), le philosophe M. Carriere passe dans la suite au système qu'il nomme *Realidealismus*, essayant de concilier le panthéisme et le théisme, dans l'affirmation d'un dieu personnel, immanent, fondement de l'ordre moral : *Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwickelung und die Ideale der Menschheit*, 5 in-8°, Leipzig, 1863-74; 3e édit., 1877-86; *Sittliche Weltordnung*, son œuvre préférée, in-8°, Leipzig, 1877 et 1891 — *Gesammelte Werke*, 14 in-8°, *ib.*, 1886-94.

1. Ed. Quinet, *De la Vie de Jésus par le Dr. Strauss*, dans *RDM*, février 1838, t. IV, p. 463-506 ; cf. Edm. Schérer, *Hegel et l'Hégélianisme*, *RDM*, févr. 1861, t. XXXI, p. 845 sq.; *Mélanges d'hist. relig.*², p. 352 sq.

Il a accrédité l'idée d'évolution et par là contribué grandement à orienter toutes les sciences dans un sens nouveau ; il a servi notamment les intérêts de la théologie protestante : gênée jusque-là, plus qu'elle n'en voulait convenir, par l'idée de fixité et de tradition, elle a appris de lui que vivre c'est changer, que l'immobilité c'est la mort, et trouvé ainsi une réponse topique aux reproches des conservateurs et des catholiques.

En insistant sur ce principe que tout réel est rationnel, il a invité les chercheurs à expliquer les événements, au lieu de se borner à les juxtaposer selon leur ordre d'apparition : sous ce rapport, il a provoqué des enquêtes historiques plus approfondies.

En présentant toutes les religions comme des moments nécessaires dans l'évolution de l'Idée, il a conduit à les estimer toutes et à les étudier avec une sympathie qui en favorise l'intelligence.

A d'autres égards, son action se confond avec celle des philosophes que nous avons mentionnés plus haut ou qu'il nous reste à signaler. Nous l'apprécierons en conclusion du présent chapitre.

128. — Contemporain de Hegel, formé au ministère pastoral par les frères moraves (1783-1787), ami intime de Frédéric Schlegel, admirateur de Schelling [1], Schleiermacher (1768-1834) appuie lui aussi la vie religieuse sur le sentiment, mais, surtout dans ses premiers ouvrages, à la manière des romantiques.

Ses *Discours sur la religion*, publiés en 1799, marquent une date capitale. Il y précise l'essence de la religion, décrit sa genèse dans la conscience, apprécie les diverses formes qu'elle a revêtues dans la suite des temps[2].

La religion, estime-t-il, est distincte de la morale; la confondre

1. Pour l'influence du romantisme sur Schelling, Hegel et Schleiermacher, voir Lévy-Bruhl, *RDM*, sept. 1890, p. 146 sq., dans sa recension de R. Haym, *Die romantische Schule*, Berlin, 1870.

L'influence de Schelling est notable, chez Fr. Creuzer, dont il sera question plus loin, p. 263, et chez Ad. Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, 2 in-8°, Breslau, 1852-53 (œuvre fort systématique, d'ailleurs érudite). — Elle réapparaît tardivement, mêlée à celle de divers théosophes, chez H. Delff, *Cultur und Relig.*, in-8°, Gotha, 1875; *Grundzüge der Entwicklungsgesch. der Relig.*, in-8°, Leipzig, 1883 (avec critique de l'école philologique et de l'école anthropologique); *Die Hauptprobleme der Philos. und Relig.*, in-8°, Leipzig, 1886, etc.

Fr. J. Niethammer est en étroite dépendance de Fichte; *Kritik aller Offenbarung*, in-8°, Iéna, 1792; *Ueber die Relig. als Wissenschaft*, in-8°, Neustrelitz, 1795, etc.

2. *Ueber die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799. — Six éditions parurent de son vivant, avec des éclaircissements et des notes. Nous citerons d'après l'édition critique de Puenjer, qui donne les diverses modifications du texte; *Reden...* in-8°, Braunschweig, 1879.

avec le bien-vivre, ce serait donner dans la superstition[1]. Les concepts spéculatifs lui sont extérieurs : ce qui dépasse l'existence de Dieu et son action dans le monde est « mythologie creuse[2] ». Qu'est-elle donc? Une intuition, le sentiment de la coexistence de l'Infini dans le fini[3]. Le caractère particulier de cette expérience donne à chacun le caractère individuel de sa religion; son intensité marque le degré de sa religiosité. L'impression religieuse ainsi comprise rend sainte la non-sainteté elle-même[4].

Dans sa *Dogmatique,* SCHLEIERMACHER modifiera quelque peu cette définition. Atténuant la nuance panthéistique[5] que la précédente empruntait aux conceptions de SPINOZA et de SCHELLING, la religion, dira-t-il, est le sentiment absolu de notre dépendance à l'égard de Dieu, « *das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl* ».

Les diverses religions ont donc une source commune : l'intuition de l'Univers, l'expérience de l'Infini. Si opposées qu'elles paraissent, elles sont sœurs, ne différant entre elles que par leur manière spéciale d'envisager l'Infini. La tolérance est donc un devoir rigoureux. L'idée de Dieu pouvant s'accommoder à quelque conception de l'Univers que ce soit, une religion sans Dieu peut être meilleure qu'une religion avec Dieu. L'ancienne Rome, avec sa large condescendance pour tous les cultes, avait le sens de la piété; c'est la nouvelle qui est impie[6].

L'essentiel du Christianisme, ce qui fait de lui la forme religieuse la

1. PUENJER, *op. cit.*, Ier discours, p. 26 sq. « *So seid Ihr... versunken in unheilige Superstition. Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein... aber die religiöse Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Thun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion thun, Nichts aus Religion* »; IIe disc., p. 71. — SCHLEIERMACHER, dans sa *Dogmatique,* diminuera plus tard cette séparation, qui contraste si fort avec l'union des deux termes, affirmée par KANT; *supra,* p. 243.

2. *Ibid.*, IIe disc., p. 55 sq.

3. « *Anschauen des Universums... ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion... Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigheit und offenbart sich uns jeden Augenblick... Alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion* »; *ibid.*, p. 52 sq.

4. *Ibid.*, p. 68 sq. — Sur la genèse de cette impression, *ibid.*, p. 83 sq.

5. SCHLEIERMACHER a protesté contre le reproche de panthéisme, et des critiques ont cru devoir faire droit à ses réclamations, par exemple KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*[3], in-8°, Giessen, 1903, p. 10 sq., renvoyant à O. RITSCHL, *Schleiermacher's Stellung zum Christentum in seinen Reden,* in-8°, Gotha, 1888, et à E. FUCHS, *Schleiermacher's Religionsbegriff... zur Zeit der ersten Aufgabe der Reden,* in-8°, Giessen, 1901; cf. J.-F. ASTIÉ, *La théol. allemande contemporaine,* in-8°, Genève et Bâle, 1874, Hist. de la dogmatique prot. de SEMLER à SCHLEIERMACHER, p. 278... — L'homme peut se concevoir comme partie d'*un ordre universel,* réglé par l'activité immanente de Dieu, sans affirmer l'*identité substantielle* de toutes choses.

6. *Ibid.*, IIe disc., p. 66 sq., p. 124 sq.

plus haute, c'est l'expérience ineffable et scientifiquement inexplicable de JÉSUS-CHRIST. La foi en lui est le fait d'une expérience analogue et non d'une démonstration rationnelle. De cette expérience la dogmatique chrétienne doit s'appliquer à développer le contenu : rigoureusement distincte des doctrines spéculatives, elle se borne à décrire les émotions ou sentiments que l'âme religieuse éprouve dans ses rapports avec le Rédempteur. La théologie organise ces données en système et fixe ainsi la doctrine commune d'une église, à tel ou tel stade de son développement.

Isoler les éléments primitifs et essentiels des formules dérivées et secondaires qui les traduisent, analyser leur nature authentique, établir leurs relations ne va pas sans une large part d'interprétation. En usant de ce procédé, SCHLEIERMACHER s'efforce dans sa *Christliche Lehre* de rejoindre et de justifier les principaux dogmes chrétiens. Ses disciples s'y essayèrent après lui, se divisant, selon les libertés qu'ils prenaient avec les opinions traditionnelles, en « orthodoxes », « théologiens du juste milieu » et « libéraux ». Leur nombre et l'insistance avec laquelle les uns et les autres se réclament de son nom attestent en tous cas l'influence considérable que le maître exerce encore sur la théologie contemporaine[1]. On a pu dire, en négligeant quelque peu le rôle de ses prédécesseurs, « qu'au principe de l'autorité il a substitué le principe de la liberté... et fondé en théologie le principe de l'individualisme chrétien[2] ». On a comparé sa *Dogmatique* à l'*Institution de la religion chrétienne* de CALVIN[3].

Du seul point de vue critique, ses thèses appellent toutefois bien des réserves.

Et d'abord, sa définition du sentiment religieux apparaît imprécise, discutable, inadmissible même, dans la mesure où elle affirme ce sentiment indépendant de toute conception métaphysique[4].

En second lieu, l'histoire proteste et contre le subjectivisme, que SCHLEIERMACHER élève à la hauteur d'un principe, et contre la forme

1. Son influence sur les conceptions philosophiques de F. Chr. BAUR (*infra*, p. 266, note 1, fin) est généralement reconnue. Elle paraît sensible chez P. F. STUHR, *Die Religionssysteme der heidn. Völker des Orients*, in-8°, Veit, 1836; *Die Religionssyst. der Hellenen*, *it.*, 1838 (ouvrages réunis aussi sous le titre : *Allgem. Gesch. der Religionsformen der heidn. Völker*) — et chez J. SCHERR, *Geschichte der Religion*, 3 in-8°, Leipzig, 1855-57 ; 2e édit. 1860.

2. LICHTENBERGER, *Histoire des idées relig. en Allemagne*[2], t. II. c. II, p. 67.

3. *Ibid.*, p. 200.

4. Accepte-t-on sa première formule? — Le « sentiment de la coexistence de l'Infini dans le fini » suppose une *conception panthéiste* du monde, ou du moins une conception assez élevée de l'*harmonie universelle* : ni l'une, ni l'autre ne sont primitives ; de plus,

qu'il lui assigne. Elle montre non seulement qu'aucune religion ne s'est désintéressée de la question spéculative de vérité, mais qu'aucune âme ne s'est crue religieuse, avant de s'être assurée qu'elle concevait Dieu tel qu'il est objectivement. Elle n'autorise la définition du sentiment religieux qu'il propose, qu'à charge de rayer du nombre des religions les quatre cinquièmes de celles à qui l'on attribue couramment ce nom. Le sentiment d'*unité*, d'*identité avec l'Infini* est en effet ignoré, en dehors des religions panthéistes, peu nombreuses et d'apparition bien tardive. Le sentiment de *dépendance à l'égard de l'Infini* est aussi rare dans les divers cultes, que la notion précise d'Infini. Il en faut dire autant du sentiment de *dépendance à l'égard de l'Univers*, si l'on donne à ce terme, comme notre philosophe, le sens d'un tout admirablement organisé. Combien de religions se sont contentées et se contentent encore de concevoir quelques vagues relations avec un être ou des êtres plus grands, avec des génies et des esprits fort peu hiérarchisés, dont le conflit explique à leurs yeux le désordre apparent du monde!

Enfin l'arbitraire de SCHLEIERMACHER pour reconstruire la religion chrétienne, en partant de l'expérience qu'il estime primitive, n'est-il

il convenait d'indiquer, dans l'émotion que l'une et l'autre peuvent provoquer, ce qui distingue le sentiment religieux du pur sentiment esthétique, tel que l'éveille la contemplation d'un spectacle admirable.

S'arrête-t-on à la seconde formule? — Le « sentiment de dépendance » n'est pas plus intelligible, en dehors d'une métaphysique au moins obscurément conçue. En effet, ou bien il consiste en une pure impression passive, comme d'écrasement : en ce sens, il n'a rien de religieux, puisqu'il n'a encore rien d'humain ; ou bien il est actif, en d'autres termes il consiste dans la réaction émotionnelle, conséquente à l'attitude que l'homme adopte à l'égard de l'être divin qu'il conçoit; dès lors, il revêt des modalités si diverses, selon que cette conception correspond à une métaphysique dualiste ou théiste ou panthéiste, que nul psychologue ne saurait faire abstraction de ces différences. Les âmes qui se sentent dépendantes du principe mauvais ou du bon principe, d'un dieu personnel distinct d'elles ou du Grand Tout dont elles seraient partie intégrante, vibrent toutes, il est vrai; mais est-ce la vibration qui est l'essence de la musique ou l'harmonie? Est-ce la perception des sons qui constitue le « sens musical » ou l'appréciation correcte de leurs combinaisons plus ou moins heureuses? Encore une fois, si la seule émotion fait l'essence de la religion, comment l'*émotion religieuse* se distingue-t-elle de l'*émotion esthétique* et la *religion* du *romantisme?* Si cette dépendance doit être agréée par la volonté, la religion sort de la sphère du sentiment et, la volonté se réglant sur des idées, les métaphysiques qui les fournissent rentrent en scène. Comment pourraient-elles être affirmées indifférentes ou accessoires aux émotions qu'elles commandent, alors que certaines rendent la soumission odieuse (comme le dualisme, qui fait dépendre l'homme d'un principe mauvais, aussi éternel et divin que son contraire) et d'autres logiquement impossible (comme certaines formes du panthéisme où le sujet admet son identité complète avec l'objet de son culte)?

Pour plus de détails, voir les critiques d'un écrivain protestant, qui défend cependant l'autorité de l'expérience religieuse, K. WOLF, *Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts*, in-8°, Gütersloh, Bertelsmann, 1906, c. I, §. 5, p. 26 sq.

pas assez manifeste par l'ingéniosité à laquelle il doit avoir recours et par les divergences considérables de ceux qui prétendent cependant rester fidèles à sa méthode et à son esprit [1].

129. — Dans le même temps, sous l'influence mêlée de KANT et de JACOBI, FRIES (1773-1843) orientait la pensée religieuse dans un sens analogue. Ses théories sont vulgarisées surtout par son élève, de WETTE (1789-1849) [2]. L'homme, estime-t-il, incapable d'atteindre à la connaissance de la réalité objective par voie de *raisonnement,* y parvient par voie de *pressentiment,* sans qu'il puisse toutefois résoudre les contradictions apparentes auxquelles le conduit ce double procédé. Le sentiment religieux, comme le sentiment esthétique, est indépendant du raisonnement spéculatif. Comme la poésie, il s'exprime par la forme du mythe et du symbole. Par cette dernière thèse surtout et par l'écho qu'elle a trouvé chez les symbolo-fidéistes (§. 140), FRIES et de WETTE méritent d'être mentionnés ici [3].

130. — La réaction contre le rationalisme du siècle précédent amenait aussi quelques écrivains catholiques à s'engager dans les voies du sentimentalisme et du fidéisme.

CHATEAUBRIAND (1768-1848), disciple de ROUSSEAU et de VOLTAIRE avant sa conversion, publiait en 1802 son *Génie du Christianisme,* apologétique brillante, dans le goût romantique, où les considérations esthétiques et sentimentales suppléent souvent à la rigueur de la démonstration [4].

Avec une rigueur de pensée tout autre, qui n'exclut malheureu-

1. « *Es gibt kein Werk von grösserer Virtuosität der einheitlichen Gedankenentwicklung in der Dogmatik als Schleiermacher's Glaubenslehre* »; F. KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*[3], in-8°, Giessen, Ricker, 1903, p. 2; cf. p. 69 sq. — On notera la différence qui sépare SCHLEIERMACHER des premiers réformateurs; *supra*, p. 145. Pour ceux-ci l'expérience religieuse, le « témoignage du Saint-Esprit » étaient extrinsèques aux vérités de la foi : c'en était le garant. Pour lui, les dogmes sont la description de l'expérience chrétienne : il les en déduit par analyse. De là un progrès notable du subjectivisme.

Pour la distinction des trois écoles issues de SCHLEIERMACHER, voir F. KATTENBUSCH, *op. cit.*, p. 14 sq.; G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse, Le Protestantisme*[4], in-12, Paris, Perrin, 1901, c. II, p. 81 sq.

2. LICHTENBERGER, *Histoire des idées relig. en Allemagne*[2], t. II, c. I, p. 48 sq.; *ESR*[2], t. XII, p. 450 sq.

3. Aux théoriciens, cités plus haut, qui fondent la vie religieuse sur le sentiment, il conviendrait d'ajouter Fr. Chr. OETINGER (1702-1782). Pour lui l'organe et le siège de la foi (et même de toute connaissance), c'est le « *sensus communis* », la conscience, « *sensus tacitus aeternitatis* ». Voir DENZINGER, *Vier Bücher von der relig. Erkenntniss,* t. I, l. II, §. 74, p. 456 sq.; LICHTENBERGER, *Hist. des idées relig.*[2], t. I, c. VII, p. 256 sq.

4. La doctrine traditionnelle trouvait des représentants plus autorisés dans les conférenciers de Notre-Dame, FRAYSSINOUS et LACORDAIRE, et dans les théologiens allemands, SAILER, BRENNER, LIEBERMANN...

sement pas des paralogismes étranges, le vicomte de Bonald (1754-1840), dans sa *Législation primitive* et dans ses *Recherches philosophiques,* posa les fondements d'une école nouvelle. Combattant le sensualisme de Condillac et les excès du rationalisme, il ramena tout le problème de l'origine des idées à celui de l'origine du langage. « Il est nécessaire, écrit-il, que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. Ce qui veut dire qu'il est nécessaire que l'homme sache la parole avant de parler; proposition évidente, et qui exclut toute idée d'invention de la parole par l'homme[1]. » « Si la parole est d'invention humaine, ose-t-il dire, il n'y a plus de vérités nécessaires, puisque toutes les vérités nécessaires ou générales ne nous sont connues que par la parole, et que nos sensations ne nous transmettent que des vérités relatives et particulières... plus de vérités géométriques... arithmétiques... morales... historiques[2]...»

Il résulte de là, que les premières idées morales et religieuses ont été données à l'homme avec la langue primitive[3], par le Créateur, qu'elles se sont transmises par voie de *tradition* et qu'elles trouvent dans l'autorité de Dieu leur infaillible et nécessaire garantie. — D'où le nom de *traditionalisme* donné à ce système.

Joseph de Maistre (1754-1821) avait déjà exprimé des opinions semblables[4], sans les coordonner toutefois de manière aussi rigoureuse : le sauvage, disait-il, est un dégénéré[5]; les traditions concordantes des peuples sur les premiers hommes et sur leurs rapports avec les dieux lui paraissaient fournir, en faveur de la *Genèse,* « une démonstration que la bouche seule peut contredire[6] »; le langage

1. *Législation primitive*[3], 3 in-8°, Paris, 1829 (1re éd., 1802), t. I, Discours prélim., p. 55. — Reprise des mêmes idées, dans *Recherches philosophiques*[2], 2 in-8°, Paris, 1826 (1re édit., 1818), t. I, c. I, p. 80 sq.

2. *Législation primitive*[3], t. I, p. 75 sq.

3. Cette opinion sur l'origine du langage est aussi celle de Court de Gébelin, *Monde primitif,* t. III, in-4°, Paris, 1775, Hist. naturelle de la parole, l. II, p. I, c. II, p. 66 sq. — J.-J. Rousseau lui est visiblement favorable, dans son *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes,* auquel de Bonald se réfère, *Législ. primit.*[3], Discours prélim., t. I, p. 57,71; *Recherches philos.*[2], t. I, c. II, p. 232 sq. — Elle n'est pourtant nullement liée au dogme protestant : l'impuissance radicale de l'homme, pour Luther et Calvin, commence après la chute originelle.

4. *Soirées de Saint-Pétersbourg,* IIe entretien (1re édit., posthume, 1821), dans *Œuvres complètes,* 14 in-8°, Lyon, 1884-86, t. IV, p. 58 sq.; cf. *Éclaircissements sur les sacrifices,* dans *Œuvres,* t. V, p. 283 sq. — Il cite avec éloge le *Nouveau Système* de J. Bryant, *Soirées,* IIe entr., *Œuvres,* t. IV, p. 138, note XIV; cf. *supra,* p. 204, note 6.

5. *Soirées, l. c.,* p. 63,81 sq.

6. *Ibid.,* p. 74 sq.

est d'institution divine et la question de son origine est liée à celle de l'origine des idées[1].

Aussi, quand parurent les *Recherches philosophiques* du vicomte de Bonald, J. de Maistre se déclara pleinement d'accord avec lui[2]. Parole de galant homme ou illusion, car, tandis que Bonald prit publiquement la défense de Lamennais[3], l'héritier de sa pensée, Maistre, dans une lettre personnelle[4] — la dernière qu'il ait écrite — crut devoir avertir cet apologiste de se garder du fidéisme, qu'il apercevait, comme chez l'évêque Huet, à la base de ses théories.

L'abbé Félicité de Lamennais (ou de La Mennais, comme il écrivait alors) reprit en effet plusieurs de ces thèses, en accentuant l'impuissance de la raison humaine.

Ni les sensations, ni la force du sentiment, ni la raison individuelle, estimait-il, n'assurent à la certitude un fondement suffisant. Seule la « raison générale » ou « sens commun » peut le donner[5].

La vraie religion a donc été révélée, au premier âge du monde, car « puisque l'autorité est le moyen général, le seul moyen par lequel tous les hommes aient jamais pu la reconnaître avec certitude, on est forcé de remonter plus haut que l'homme, jusqu'à une autorité première, qui ne peut être que Dieu même, enseignant à sa créature tout ce qu'il était nécessaire qu'elle sût, et fondant ainsi la société qui devait éternellement exister entre elle et lui[6] ». Pour la même raison, Dieu a dû pourvoir à la conservation des idées morales et religieuses au sein de tous les peuples, de telle sorte que l'approbation universelle ne cesse jamais de les couvrir. Avec une érudition considérable et une critique complaisante, Lamennais s'applique à prouver qu'il en est bien ainsi[7]. C'est là une *question*

1. *Ibid.*, p. 87 sq., 101 sq.

2. Lettres du 10 juillet 1818 et du 22 mars 1819; *Œuvres*, t. XIV, p. 137 sq., 158 sq.

3. Article inséré par Lamennais dans *Défense de l'Essai sur l'indifférence*, in-8°, Paris, 1821, p. 243-59.

4. Citée par G. Goyau, *La pensée relig. de J. de Maistre, d'après des documents inédits*, dans *RDM*, 1921, t. LXII, p. 623. — Sur Huet, *supra*, c. IV, p. 164.

A ces précurseurs, de Maistre et de Bonald, on peut joindre, ce semble, Frédéric de Stolberg, converti au Catholicisme, à Rome, en 1800. — Dans les premiers volumes de sa *Geschichte der Religion Jesu Christi*, 15 in-8°, Hambourg, 1806-18, appuyé entre autres sur l'autorité de Wilford et de W. Jones, il insiste sur la correspondance des traditions ethniques avec celles de la Bible; de même dans *Betrachtungen und Beherzigungen der hlg. Schrift*, in-8°, Hambourg, 1819-20, §. XVIII, p. 186-202, §. XX, p. 211-47; cf. *supra*, p. 230.

5. *Essai sur l'indifférence*, 4 in-8°, Paris, 1817-23, t. II[4], c. XIII, p. 6 sq.

6. *Ibid.*, t. III, c. XXI, p. 20 sq.

7. *Ibid.*, t. III, c. XXIV, p. 58-185.

de fait et longtemps encore les avis devaient être partagés sur la valeur des preuves qu'il apporte ; mais en affirmant l'impuissance de la raison naturelle à établir les vérités fondamentales de l'ordre moral et religieux, il tranchait une *question de droit,* et le faisait en somme à rebours de toute la tradition catholique. Le premier volume de son *Essai,* ne contenant guère qu'une vive attaque contre l'indifférence en matière de religion, fut reçu avec enthousiasme. Les volumes suivants, où s'affirmaient les principes de sa philosophie[1], substituant l'autorité de la *tradition* à celle de la *raison*, suscitèrent des critiques croissantes[2]. Plusieurs conciles provinciaux protestèrent. Rome s'émut. Sans se prononcer sur tant de questions historiques, soulevées par cette école, elle condamna la *philosophie* traditionaliste[3], et par une série de propositions qu'elle imposa à leur signature, en poursuivit les survivances chez l'abbé Bautain[4], chez Bonnetty[5], chez Ubaghs et chez plusieurs de ses collègues louvanistes[6], qui la maintenaient sous une forme mitigée. En 1870 enfin, le Concile du Vatican définit la doctrine de l'Église, et proscrivit également le rationalisme d'Hermes et de Guenther (qui prétendaient, à la manière de Hegel, démontrer jusqu'aux mystères) et le fidéisme, qui enlève à la foi ses bases rationnelles[7]. Ainsi des

1. *Essai sur l'indiff.*, t. II[4], c. xiii, p. 1 sq.; *Esquisse d'une philosophie*, 4 in-8°, Paris, 1840-46, t. I, c. i, p. 5 sq. — L'abbé Gerbet prit d'abord parti pour Lamennais (*Des doctrines philos. sur la certitude*, in-8°, Paris, 1826; *Coup d'œil sur la controverse chrétienne, item,* 1831; *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, *item*, 1829; 5° éd., 1853; sur les traditions primitives, c. i-iv); mais il se sépara de lui par la suite (*Réflexions sur la chute de M. de L.*, in-8°, Épernay, 1838); il devint évêque de Perpignan, en 1854.

2. Mosse (1822 et 1823), Suremain de Missery (1822 et 1823), Baston (1823 et 1825), Bouchitté (1824), Paganel (1825), Boyer (1834), Guillon (1835), Peltier (1841), Chastel (1852) etc. — Une des réfutations les plus estimées fut celle du Père Rozaven, *Examen d'un ouvrage intitulé « Des Doctrines... »*, in-8°, Avignon, 1831 et 1833; elle est dirigée contre l'abbé Gerbet (note précédente); celle de J. Lupus (1858-59) vise les docteurs de Louvain.

3. Par l'Encyclique *Singulari nos,* du 25 juin 1834; cf. *ES*[13], n. 1617.

4. Voir les thèses imposées à sa signature en 1835 et 1840, dans *ES*[13], n. 1622 sq. et *DTC,* 1905, t. II, col. 482 sq. — En rigueur, Bautain est fidéiste, plutôt que traditionaliste.

5. Voir les thèses qu'il dut souscrire, en 1855; *ES*[13], n. 1649 sq.; *DTC*, t. II, col. 1020 sq.

6. On trouvera l'exposé des professeurs de Louvain (Beelen, Ubaghs, Lefebve, Laforet) dans Ramière, *La question du traditionalisme après le Conc. du Vatican*, dans *Études relig.*, oct. 1873, p. 494, et les décrets de Rome dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1867, t. XVI, p. 92 sq.; 1876, t. XXXIV, p. 541 sq.

7. Le concile présente la foi comme un assentiment intellectuel, fondé sur l'autorité de la parole divine, et qui présuppose en conséquence la preuve rationnelle de la révélation; Sess. III, c. iii. Il affirme la possibilité de connaître Dieu « par les lumières naturelles de la raison »; Sess. III, c. ii. Il déclare la révélation nécessaire (*d'une nécessité*

nécessités *pratiques* amenaient-elles à proclamer solennellement, après dix-neuf siècles, un point essentiel, qui aurait dû l'être avant tous les autres, si la promulgation progressive du dogme s'était faite selon l'ordre abstrait de la logique. Le fait est curieux et s'explique : jusqu'à cette époque, l'autorité de la raison n'avait point été contestée, ou du moins, si elle l'avait été, comme nous l'avons vu notamment au début de la Réforme, l'Église romaine ou n'avait pas nettement discerné cette racine profonde de la dogmatique nouvelle, ou n'avait pas jugé opportun de porter la question sur le terrain strictement philosophique; l'évolution du Protestantisme, l'avènement de l'agnosticisme, avec celui du sentimentalisme et du fidéisme, qui en sont la conséquence, lui en firent une nécessité[1].

Art. III. — *HISTORIENS ET ÉRUDITS*

§. 131. École traditionaliste : survivances universelles d'une révélation primitive et nécessaire. — F. de Lamennais, A. Bonnetty et les collaborateurs des *Annales de philosophie chrétienne;* H. d'Anselme etc. — §. 132. École symbolique : origine spontanée du langage symbolique; son utilisation par les prêtres; missions sacerdotales parties de l'Orient. — Ses chefs : J. J. von Goerres, F. Creuzer. — Ses partisans : F. J. Mone, D. A. Chwolson, D. Guigniaut etc. — Ses adversaires : J. H. Voss, C. A. Lobeck, J. G. Hermann. — §. 133. École historique : critique des sources; interprétation des mythes par les faits archaïques, les sites, les rites etc. — Ses chefs : K. W. Solger, C. C. Mueller, C. H. Voelcker. — Ses partisans : P. C. Buttmann, F. G. Welcker, L. Preller etc.

131. — On a pu s'en rendre compte : de Lessing et Rousseau jusqu'à de Wette et Ubaghs, les principaux philosophes ont une tendance commune, aboutissent à des solutions assez semblables et déterminent par conséquent une ambiance.

Il nous reste à étudier, à la lumière de ces faits, les thèses adoptées à cette même époque par les historiens et les érudits, et d'abord, puisque nous venons d'en citer les protagonistes, celles de l'école traditionaliste[2].

purement morale), pour mettre les vérités accessibles en droit à l'intelligence humaine « à la portée de tous, de manière aisée, avec une ferme certitude, sans mélange d'erreur », *de nécessité absolue*, dans l'hypothèse d'une élévation à l'ordre surnaturel (c'est-à-dire, selon la doctrine catholique, dans le cas d'une élévation gratuite à une fin qui dépasse les exigences de toute nature créée et, selon l'opinion la plus commune, de toute nature créable); cf. Vacant, *Études théol. sur les constitutions du Conc. du Vatican*, 2 in-8°, Paris, 1895, t. I, art. 54 sq., p. 283-365; Bellamy, *La théologie cath. au XIX° s.*, in-8°, Paris, Beauchesne, 1904, c. I, p. 11 sq.; c. II, p. 26 sq.

1. Voir à ce sujet Vacant, *op. laud.*, t. II, art. 93 sq., p. 15 sq. — sur l'attention donnée, durant le Concile, aux conceptions protestantes de la foi, *ibid.*, art. 98, n. 571, t. II, p. 38 sq.

2. Elle est appelée par quelques auteurs *école théologique*, en dépendance, semble-t-il,

Ses représentants admettent la double thèse d'une révélation primitive et de sa dégénérescence parmi les nations païennes. D'un commun effort, ils s'appliquent à en retrouver les traces dans les traditions des différents peuples[1], quitte à se partager d'avis sur les causes, les formes premières et le lieu d'origine de l'idolâtrie[2]. L'intérêt qui les y porte est manifeste : cette communauté de croyances leur permet d'humilier la raison humaine, partout dépendante d'une source unique, de réfuter pour autant les prétentions du rationalisme, de confirmer l'autorité de la Bible et de résoudre les objections que l'on tire soit des analogies religieuses[3], soit de l'impossibilité du salut pour les infidèles[4].

Au cours des controverses que nous avons résumées plus haut, leurs opinions subirent toutefois des réductions croissantes, dont la plus importante est la distinction de plus en plus nette qu'ils établissent entre *le droit* et *le fait,* c'est-à-dire entre la nécessité absolue d'une révélation pour fonder la vie morale et religieuse et sa conservation effective au sein de la Gentilité.

de V. Cousin, fondateur de l'éclectisme français, qui confondait (ou affectait de confondre) la théologie menaisienne avec la théologie catholique : ainsi pouvait-il aisément opposer la *science* à la *foi.* — Les spéculations de Lamennais s'appuyant, comme on l'a vu plus haut, sur une thèse *philosophique*, et qui plus est sur une thèse répudiée par l'Église romaine, la qualification de *théologique* apparaît impropre et injuste. Elle n'est pas moins répréhensible, si l'on en donne cette seule raison, que les écrivains de ce groupe s'accordent sur le fait d'une révélation primitive. D'autres en effet acceptent cette révélation qui rejettent presque toutes les opinions des précédents, parce qu'elles n'ont avec ce dogme aucun lien nécessaire.

1. Ainsi font de leur côté, au début du siècle, deux érudits : E. Davies, *Celtic Researches,* in-8°, Londres, 1804; *The Mythol. and Rites of the British Druids... compared with the Traditions of Heathenism, item,* 1809 — G. St. Faber, *Horae Mosaïcae,* 2 in-8°, Oxford, 1801, et Londres, 1818; *The Origin of Pagan Idolatry,* 3 in-4°, Londres, 1816. Repoussant la thèse d'un plagiat imputable aux païens, Faber attribue l'origine des analogies à une dépendance commune de la religion des patriarches, *Patriarchism,* dégénérée plus tard en *Scythisme* et en *Ionisme,* ou, ce qui reviendrait au même d'après lui, en *Bouddhisme* et en *Brahmanisme; The Origin,* t. I, p. 60 sq., 201 sq.

2. Au dire de Lamennais, le polythéisme apparent des païens n'a jamais empêché un monothéisme latent, c'est-à-dire la croyance universelle à la suprématie d'un dieu unique, éternel et infini; *Essai sur l'indiff.,* t. III, c. xxiv, p. 109-44 — « l'idolâtrie n'est pas la négation d'un dogme, mais la violation d'un précepte et du premier de tous, celui qui ordonne d'adorer Dieu et de n'adorer que lui seul »; *ibid.,* p. 74 sq. — « elle ne fut jamais que le culte des esprits bons et mauvais et le culte des hommes distingués par des qualités éclatantes ou vénérés pour leurs bienfaits, c'est-à-dire, au fond, le culte des *anges* et celui des *saints* »; *ibid.,* p. 108.

3. Bonnetty l'explique clairement, *APC,* 1837, t. XIV, p. 448 sq.

4. Si les vérités essentielles sont conservées par toute la terre, les païens en effet n'ont jamais manqué du nécessaire. Voir Capéran, *Le problème du salut des infidèles,* in-8°, Paris, Beauchesne, 1912, c. x, p. 443 sq.

Le fait et le droit sont intimement unis chez les premiers traditionalistes, le comte de MAISTRE[1] et le vicomte de BONALD, puisqu'à leurs yeux une révélation était indispensable pour donner à l'homme, avec la langue primitive, ses premières idées; ils le sont plus encore chez LAMENNAIS, qui estime la raison individuelle incapable d'arriver par elle-même à aucune vérité; ils demeurent associés chez BONNETTY et chez les louvanistes, qui maintiennent au moins cette impuissance de la raison par rapport aux vérités morales et religieuses.

Deux périodiques appuyèrent cette thèse, la *Revue du monde païen*, fondée par le marquis d'ANSELME[2], en 1857, et surtout les *Annales de philosophie chrétienne*, fondées par A. BONNETTY, en 1830. Dans ce dernier recueil, sous la signature du directeur[3], du chevalier de PARAVEY[4], du président RIAMBOURG[5], de l'américaniste H. de CHARENCEY[6], ardent défenseur de l'origine asiatique de la civilisation améri-

1. Voir, en dépendance de J. de MAISTRE et de J. von MUELLER, H. J. SCHMITT, *Grundideen des Mythus, oder Spuren der göttl. geoffenb. Lehre von der Welterlösung in Sagen und Urkunden der ältesten Völker*, in-8°, Francfort sur le M., 1826; traduction (remaniée) par R. A. HENRION, *Rédemption du genre humain*, in-8°, Paris, 1827; reproduite dans MIGNE, *Démonstrations évangéliques*, t. XIII, col. 1081-1208. — Du même, *Uroffenbarung, oder die Lehren des Christenth. in den Sagen...* in-8°, Landshut, 1834.

Développant une idée chère à J. de MAISTRE (que le Christianisme est aussi ancien que le monde), P. E. von LASAULX (1805-61), successivement professeur aux universités cath. de Wurtzbourg et de Munich, s'appliqua à montrer, en de nombreux ouvrages, plus érudits que critiques, certaines anticipations de la religion chrétienne dans les religions ethniques : *Die Sühnopfer der Griech. und Röm. und ihr Verhältniss zu dem Einen auf Golgotha*, Wurtzbourg, 1841; *Die Gebete der Gr. u. R., ibid.*, 1842; *Der Eid bei den Gr.*, 1844; *bei den Röm.*, 1844, etc. Ses derniers livres furent mis à l'Index : *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philos. der Gesch.*, 1856; *Ueber die theolog. Grundlage aller philos. Systeme*, 1856; *Des Sokrates Leben*, 1857; *Die prophetische Kraft der menschl. Seele in Dichtern und Denkern*, 1858.

2. Du même, *Le monde païen, ou de la Mythol. universelle en tant que dépravation aux mille formes de la vérité*, 3 in-12, Avignon, 1858-59, et ses interminables *Lettres au R. P. Brucker, S. J.* (dans *APC*, 1874-78), en réponse aux justes critiques de cet auteur, dans *Études*, 1873, t. IV (5° série), p. 861-79; t. V, p. 587-609; 1874, t. VI, p. 5-22.

3. Voir notamment les articles réunis dans ses deux ouvrages : *Documents histor. sur la religion des romains et sur la connaissance qu'ils ont pu avoir des tradit. bibliques*, 4 in-8°, Paris, 1867-78; *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois...* avec la collabor. de P. PERNY, in-8°, Paris, 1878 : c'est l'édition annotée d'un mss. du Père de PRÉMARE (*supra*, §. 102, p. 188), encouragée par un bref de Léon XIII. — Sur l'importance de ce bref et sur les défauts du livre, voir J. BRUCKER, *Études*, 1879, t. III, p. 425-37 et la réponse de L. de SAVIGNY [P. Perny], *APC*, t. XCVI, p. 285-301.

4. Voir sa notice bibliogr., *APC*, 1868, t. XVIII.

5. *APC*, 1835 sq.; textes reproduits dans *Œuvres très complètes*, in-4°, Petit-Montrouge, 1850 et 1859, p. 457-516; voir sa critique de LAMENNAIS (1825), *ibid.*, p. 545-54.

6. Un bon nombre de ses articles sont réunis dans *Le Folk-lore dans les deux mondes*, in-8°, Paris, 1894.

caine, de l'indianiste F. Nève[1], des égyptologues F. Robiou[2] et V. Ancessi[3] s'accumulèrent des dissertations érudites sur les traditions de tous les peuples[4], qu'utilisèrent, en des livres à grand succès, Henry de Riancey[5], Roselly de Lorgues[6], Auguste Nicolas[7].

Un courant d'idées parallèle eut pour représentants en Italie l'exégète J. Brunati[8] et le Père Ventura[9], prédicateur estimé de l'ordre des théatins; en Allemagne, les érudits F. Lueken[10] et F. Stiefelhagen[11].

Après la condamnation de A. Bonnetty, les plus récents des auteurs cités et ceux qui marchèrent sur leurs traces, comme l'éminent apologiste Franz Hettinger[12] et E. L. Fisschier[13], se contentent de démontrer par la concordance des traditions religieuses l'existence d'une révélation originelle.

1. *La tradition indienne du déluge...* in-8°, Paris, 1851 (*APC*, 1849 sq.); *Des éléments étrangers du mythe et du culte de Krichna*, *APC*, 1876, t. XL, p. 231 sq., 305 sq., 405 sq. etc.

2. *Le monothéisme primitif des Égyptiens*, *APC*, 1869, t. LXXVIII, p. 280-94; cf. 1881, 7e sér., t. IV, p. 838-46; *Peut-on reconnaître dans la théol. de l'ancienne Égypte des traces de la révélation primitive?* dans *Congrès scientif. internat. des catholiques* (1891), IIe sect., p. 235 sq. Moins nombreuses, dit Robiou, qu'on ne le pensait autrefois.

3. *L'Égypte et Moïse*, in-8°, Paris, 1875 (*APC*, 1872); *Job et l'Égypte*, *it.*, 1877.

4. L'abbé Brasseur, de Bourbourg (*supra*, c. vi, p. 237, note 3), notamment dans ses *Lettres* [*au duc de Valmy*] *pour servir d'introd. à l'Hist. primit. de l'Amérique mérid.*, in-4°, Paris, 1851, se montrait favorable aux mêmes thèses; cf. *APC*, 1855-56, t. L-LII.

5. *Histoire du monde depuis la création*, 4 in-8°, Paris, 1838-44; 2e édit., complètement nouvelle, 12 in-8°, Paris, 1863-90. — Cf. *APC*, 1864, t. XLVIII, p. 75 sq., 200 sq.

6. *Le Christ devant le siècle*, in-12, Paris, 1835; multiples édit. (17e en 1851).

7. *Études philos. sur le Christianisme*, 4 in-8°, 1843-45; multiples édit. (26e en 1885).

8. *Dissertazioni bibliche*, in-8°, Milan, 1838; extraits dans *APC*, 1841-45, et dans Migne, *Démonstr. évang.*, t. XIV, p. 445 sq., 489 sq. — Brunati s'appuie beaucoup sur les travaux de W. Jones (*supra*, c. vi, p. 230, note 2) et de Fr. Wilford, dont l'ouvrage cité plus haut (p. 230, note 4) fut traduit et annoté dans le sens traditionaliste par J. Daniélo, *Essai sur l'origine et la décadence de la religion chrétienne dans l'Inde*, in-8°, Paris, 1847; en articles dans *APC*, 1846-47.

9. Notice bio-bibliographique, *APC*, 1861, t. LXIII, p. 360 sq.

10. *Die Traditionen des Menschengeschlechts*, in-8°, Munster, 1856; 2e édit., *ibid.*, 1869; traduction française, 2 in-8°, Tournai, 1862; italienne, in-8°, Parme, 1874; — *Die Stiftungsurkunde des Menschengeschl. oder die mosaische Schöpfungsgesch. erläutert und bestätigt durch die Sagen der Völker*, in-8°, Frib.-en-Br., 1876 etc.

11. *Theologie des Heidenthums*, in-8°, Ratisbonne, 1858, p. I, §. vi, p. 79 sq.; p. IV, §. xxxvi, p. 502 sq.

12. *Apologie des Christenthums*, 2 in-8°, Frib.-en-Br., Herder, 1863-67; 7e édit., par E. Mueller; 10e, par le même, 2 in-8°, *ibid.*, 1907-18; trad. française par J. Lalobe de Felcourt et J.-B. Jeannin, 5 in-8°, Bar-le-Duc, 1869-70; 3e édit., rev. et augm., Paris, Bloud, s. d.; traduction anglaise partielle par H. S. Bowden, *Natural Relig.*, in-8°, Londres, 1890; *Revealed Relig.*, *ibid.*, 1895.

13. *Heidenthum und Offenbarung*, in-8°, Mayence, 1878; traduction par le Dr Prosper. *Paganisme et Révélation*, in-8°, Lille, 1881.

Nous avons omis, dans cette esquisse de l'école traditionaliste, bien des auteurs secondaires[1].

Dans l'ensemble, si l'on peut reprocher même aux plus qualifiés de ses représentants d'avoir enregistré trop souvent des ressemblances que le progrès de la linguistique et l'étude plus approfondie des documents devaient montrer peu fondées, et d'avoir renouvelé ainsi, en maintes circonstances, les errements des catholiques et des protestants qui avaient développé avec tant de complaisance, dans les siècles précédents, la thèse du plagiat[2], on doit pourtant reconnaître qu'ils ont suivi avec grand intérêt les découvertes de la science et contribué pour une bonne part à stimuler l'étude comparée des religions.

Ce mérite est encore plus sensible chez plusieurs érudits de l'école « symbolique », que nous allons brièvement étudier, en remontant au début du XIXe siècle.

132. — C'était l'heure où le romantisme allemand, avec Frédéric de Schlegel, et l'idéalisme, avec Schelling, réveillant chacun à leur manière le sentiment religieux et le culte de la nature, considéraient les diverses mythologies comme la traduction imagée de doctrines ou de conceptions sensiblement identiques, où la philologie allemande, avec Winckelmann, Chr. G. Heyne[3] et Wolf[4], entraînait les esprits

1. A. Kastner, H. Gougenot des Mousseaux, Fr. M. Bertrand, C. Rossignol, Gainet etc.

2. Disciple attardé de Guérin du Rocher (*supra*, p. 205), Mgr Bovet dans ses *Dynasties égyptiennes* (in-8°, Paris, 1829 et 1835) et dans son *Histoire des derniers pharaons* (2 in-8°, Avignon, 1835) prétend qu'Hérodote et Manéthon ont déformé les traditions bibliques dont ils s'inspiraient.

3. De l'allégoriste Chr. G. Heyne (§. 114, p. 218) dépendent pour une large part C. Fr. Dornedden, le philosophe J. J. Wagner et le polygraphe J. A. Kanne. Certaines théories rapprochent aussi les deux premiers de Ch. Fr. Dupuis (§. 112, p. 209 sq.).

Voir spécialement de Dornedden, *Phamenophis*, in-8°, Gottingue, 1797; *Neue Theorie zur Erklärung der Mythologie, it.*, 1802. — Pour Wagner les religions orientales, identiques dans leur fond, ont pour objet le culte de la nature, surtout celui des astres; *Ideen zur einer allgem. Mythologie der atten Welt*, in-8°, Francfort, 1808; cf. *Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in ihren gegenseit. Verhältnissen*, in-8°, Erlangen, 1819. — Kanne accentue l'idée d'une souche commune de tous les peuples et d'une religion primitive, qui se serait mieux conservée dans le panthéisme indien; *Neue Darstellung der Mythologie der Griechen und Römer*, in-8°, Leipzig, 1805; *Erste Urkunden der Geschichte*, 2 in-8°, Bayreuth, 1808; *Pantheon der ältesten Naturphilosophie*, in-8°, Tubingue, 1811; *System der indischen Mythen*, in-8°, Leipzig, 1813. L'extension de l'exégèse allégorique à l'A. T. valut à Kanne de vifs démêlés avec la censure; vers 1815, il passa d'un rationalisme très indépendant à la théorie de la foi aveugle.

L'école symbolique dont il va être question (§. 132) se montrera plus romantique et, en ce sens, plus « mystique »; à plus d'un égard cependant, ces trois auteurs font pressentir son orientation.

4. Par ses leçons et ses publications, Fr. A. Wolf contribua grandement à constituer la philologie en discipline distincte. Ses *Prolegomena ad Homerum* (Halle, 1795), dans lesquels il conteste l'unité et l'authenticité des poèmes homériques, ont exercé une

vers l'étude de l'antiquité, où les philosophes, comme HERDER (§. 125), KANT (§. 126) et HEGEL (§. 127), décrivant l'évolution de l'esprit humain, assignaient aux diverses religions leur rôle respectif dans le développement général, et distinguaient entre la lettre de leurs dogmes et leur sens profond, — où FRIES et de WETTE (§. 129) voyaient dans le langage symbolique l'expression appropriée et nécessaire de toute idée religieuse.

Sous ces influences diverses, tout un groupe de philosophes et de mythologues rajeunissent l'exégèse allégorisante des âges passés, en remontant, pour l'explication des religions antiques, au delà des *allégories* artificielles, plus ou moins savantes, jusqu'aux causes profondes du langage figuré ou métaphorique, qui d'après eux rendrait comme naturel à l'homme, surtout aux âges primitifs, l'usage des signes ou *symboles*.

Le berceau de l'école est en quelque sorte l'université d'Heidelberg. FRIES y avait professé, puis L. de WETTE, son disciple, qui le premier étendit cette exégèse aux écrits du Nouveau Testament, comme BAUER, en 1802, l'avait appliquée à l'Ancien[1]. Le publiciste Jean-Joseph von GOERRES[2], le représentant le plus en vue de cette école avec Frédéric CREUZER, y enseigne, en 1806. CREUZER enfin, avec quelques interruptions, y occupe une chaire de 1804 à 1845. Nous concentrerons notre attention sur sa *Symbolique*[3], retouchée en deux éditions allemandes, remaniée et augmentée dans l'édition française, au point de devenir à plus d'un titre, selon l'expression du traducteur, Joseph-Daniel GUIGNIAUT, « un livre original[4] ».

Frappé du contraste que présente le culte simple et grossier des

influence peut-être plus considerable encore sur la critique des sources et des textes, durant tout le XIXe siècle. Cette influence est toutefois bien plus sensible dans l'école historique (chez NIEBUHR, O. MUELLER etc., *infra*, §. 133) que dans l'école symbolique. Ajoutons que les exagérations de sa méthode rencontrent de nos jours des adversaires de plus en plus nombreux; d'après R. VOLKMANN, il ne resterait rien de ses principes (*Gesch. u. Kritik der Wolf'schen Prolegomena*, Leipzig, Teubner, 1874); c'est trop dire.

1. *Hebräische Mythologie*, 2 in-8°, Leipzig, 1802.

2. *Mythengeschichte der asiat. Welt*, 2 in-8°, Heidelberg, 1810. — Sommaire de ses thèses dans CREUZER-GUIGNIAUT, *Relig. de l'antiquité*, t. I, p. 523 sq.; voir ses observations sur l'Introd. de CREUZER, *ibid.*, p. 552 sq.; cf. *infra*, notes 3 et 4.

3. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 in-8°, Leipzig, 1810-12; 2e édit., 6 vol., *ibid.*, 1819-23; 3e, 3 vol., *ibid.*, 1836-43 (t. I-IV de *Creuzer's Deutsche Schriften*, 13 in-8°, 1836-58; cf. t. XIII, *Gedanken über Relig., Wissensch. und Leben*). — Les t. V et VI de la 2e édit. sont constitués par l'ouvrage de F. J. MONE, *Gesch. des Heidenthums im nördlichen Europa*, 1822-23, inspiré par les mêmes idées, aussi démodé.

4 *Religions de l'antiquité...* [en collaboration avec A. MAURY et E. VINET], 4 tomes en

vieux Pélasges, tel que le décrit HÉRODOTE, avec les fables brillantes, « dans lesquelles, si nous en croyons le même historien, HÉSIODE et HOMÈRE, les premiers, donnèrent à chaque divinité sa généalogie, ses titres et ses honneurs, ses attributs et sa figure visible », CREUZER[1] conclut à l'existence d'un « état moyen », qui a dû frayer le passage entre ces deux époques. « Cette époque intermédiaire, dit-il, est celle qu'on pourrait spécialement appeler la période du sacerdoce[2]. »

Telle est, avec l'étude de la Bible, ajoute GUIGNIAUT[3], la première constatation qui donna occasion à son système.

En voici le fondement : c'est sa conception de la psychologie des peuples primitifs. Précisant sa pensée, dans la préface de sa dernière édition[4], il écrit : « Il ne faudrait pas croire que cette religion primitive, non plus qu'aucune des religions anciennes, à son origine, ait été une philosophie conçue et présentée sous des formes nues, abstraites et savantes... Nous sommes porté à considérer plutôt [ces croyances] comme une espèce de *magisme,* ou, selon l'expression d'un ingénieux et profond écrivain, [Frédéric de SCHLEGEL], comme un *paganisme psychique,* c'est-à-dire comme une déification, ou, s'il est permis de parler ainsi, une animation et une spiritualisation des puissances de la nature par les premiers hommes, qui les mettait avec ces puissances dans une étroite connexité... religion extrêmement

11 in-8° (dont les deux derniers reproduisent les planches de la *Nouvelle galerie mythologique* de MILLIN), Paris, 1825-51.

Certaines discussions qui alourdissaient l'exposition sont rejetées sous forme de notes à la fin des divers livres. Les théories de CREUZER sont discutées, librement critiquées et confrontées, au fur et à mesure de la publication, avec les théories nouvelles, ce qui donne au livre un grand intérêt pour l'histoire de ces études.

Un « discours préliminaire », dans lequel GUIGNIAUT promettait d'exposer systématiquement ses idées personnelles, prenait de son aveu des proportions de plus en plus considérables. G. est mort, avant de le publier ; je n'ai pu en retrouver la trace. Voir du moins *La mythologie considérée dans son principe, dans ses éléments et dans son histoire*, dans *Encyclopédie des gens du monde*, 1843, t. XVIII, p. 325 et *Rev. archéol.*, 1844, 1re part., p. 145 sq.

1. Sur la formation de sa pensée voir GUIGNIAUT, *Notice hist. sur la vie et les travaux de G.-F. Creuzer*, dans *MAI*, t. XXV, p. I, p. 316 sq. — « Les leçons qui l'attachèrent le plus [à Iéna]... furent [non celles qui concernaient la philosophie kantienne, en pleine faveur dans ce milieu], mais celles de SCHUETZ sur l'histoire littéraire de l'antiquité, de TIEDEMANN sur les dialogues de Platon, de SCHILLER sur l'histoire ancienne et celle du moyen âge » ; *l. c.*, p. 320. En 1802, il s'occupe de la question homérique et des *Prolégomènes* de WOLF, « le livre qui, de son aveu, exerça sur ses études de critique littéraire l'influence la plus considérable » ; *ibid.*, p. 325.

2. CREUZER-GUIGNIAUT, *Religions de l'antiquité*, Introd., t. I, c. I, p. 4.

3. *MAI*, t. XXV, p. I, p. 335 sq.

4. Elle est devenue le livre IX de l'édition française, CREUZER-GUIGNIAUT, *op. cit.*, t. III, p. 833 sq. ; cf. p. 831, note.

simple et encore indéterminée. » — Qu'on veuille bien le remarquer : ce paganisme psychique, qui prête une âme à toutes choses, n'est pas l'*animisme,* tel que nous l'avons rencontré chez de Brosses (§. 114) et surtout chez Bergier (§. 115). « Ce n'est point encore, dit Creuzer, le dogme philosophique qui fait de l'univers un grand animal, encore moins la doctrine sublime de l'âme du monde, [comme dans le Néo-platonisme], mais peut-être en est-ce le germe déposé au fond du cœur de l'homme, et qui ne peut manquer de s'y développer. » C'est un « panthéisme grossier[1] », un « panthéisme anthropomorphique[2] », — en d'autres termes, la conception encore rudimentaire et confuse dont la formule claire sera la philosophie de Schelling[3] : tout est vivant dans le monde et l'homme se sent uni à la Nature par une mystérieuse unité.

Le style primitif fut donc nécessairement rempli de personnifications, qui nous apparaissent comme autant de métaphores et de symboles. « Dira-t-on que ce tour d'idées, si général dans les temps anciens, n'est qu'un artifice de la réflexion? Non; il vient de plus haut; il est éminemment naturel et spontané; sa source est dans le profond mystère de la vie même, dans cette alliance éternelle et secrète de l'âme avec la nature. Aussi, plus l'homme est près de la nature, plus ce langage lui est familier[4]. »

A ce symbolisme nécessaire s'en ajoute bientôt un autre plus réfléchi. En effet, dès que l'âme, s'élevant plus haut, conçoit l'Infini et veut l'exprimer, soit aux oreilles par le langage, soit aux yeux par les représentations de l'art, elle se trouve réduite à recourir aux symboles[5]. Nous reconnaissons ici la difficulté capitale de la philosophie religieuse : l'impuissance de l'homme à exprimer le Transcendant sous des formes contingentes, l'Infini dans les catégories du fini.

1. *Ibid.*, Introd., c. I, t. I, p. 6; p. 28 sq.

2. *Ibid.*, l. IX, t. III, p. 838 sq. — Il retrouve le panthéisme émanatif dans l'Inde, l. I, c. II, t. I, p. 149 sq., 170 sq.; en Égypte, l. III, c. X, t. I, p. 512 sq., 522; en Grèce, dans le culte des Cabires, l. V, c. II, t. II, p. 323 etc.

3. C'est à Schelling en effet que se rattache Creuzer, et non à Schleiermacher, comme le dit Réville, *Phases success.*, c. VI, p. 159, dont l'exposé est ici assez inexact et paraît de seconde main; cf. Hardy, *ARW*, 1901, t. IV, p. 202. — Victor Cousin, plus à même d'en juger, ne s'y est point trompé; cf. *Fragments philos.*[5]; *Philos. contemp.*, in-8°, Paris, 1866, c. XII, p. 186 sq.

Sans adopter toutes les idées de Schelling, Creuzer se réfère d'ailleurs plusieurs fois à ses écrits. Si je ne me trompe, c'est dans le sens de ce philosophe, qu'il faut entendre la théorie de « la chute » qu'il propose en conclusion de son ouvrage, pour expliquer l'origine du monde, le péché et le retour à Dieu; l. VIII, c. IV, t. III, p. 827 sq.

4. *Ibid.*, Introd., c. II, p. 30 sq. — Voir les notes correspondantes, t. I, p. 543 sq., où sont élucidées les notions de *symbole*, d'*allégorie*, de *mythe* etc.

5. *Ibid.*, c. II, p. 23.

Une floraison touffue de mythes se développe dans le même temps, mythes historiques, qui transmettent avec des enjolivements variés les diverses traditions — mythes doctrinaux (philosophèmes ou théomythies), qui traduisent les conceptions morales, astronomiques, physiques, théologiques ou philosophiques — explications fantaisistes, occasionnées soit par l'inintelligence des symboles et des locutions vieillies, soit par de fausses étymologies.

Et voici des expressions qu'on croirait empruntées à Heyne : « Qu'on se représente les prêtres face à face avec un peuple dont la langue est si pauvre, dont les idées sont si bornées. Par quel moyen se mettront-ils en communication avec lui [1]? » — Par l'image. Ainsi, dans la plus haute antiquité, toute religion, tout culte, toute instruction morale ou philosophique se produisait sous la forme de symbole ou d'emblème [2].

Creuzer distingue deux types originels de culte : « la religion variable et grossière des peuples pasteurs et le culte plus régulier et plus poli des nations agricoles [3] ». Avec le temps, ils se mêlèrent, sans se fondre jamais entièrement dans un tout organique et vivant. De là une double classe de doctrines, exotériques et ésotériques. « Celles-ci furent comme un patrimoine intellectuel que la caste des agriculteurs se réserva en toute propriété, à l'exclusion des pasteurs [4]. » Tandis que la poésie et l'art, notamment en Grèce, attribuaient aux dieux une personnalité de plus en plus précise, les rapprochaient de plus en plus du type humain et favorisaient ainsi le développement du polythéisme [5], ces associations secrètes conservaient, en marge des cultes officiels, le panthéisme émanatif des premiers âges. Creuzer admet toutefois une large influence de l'Égypte, de la Phénicie et de l'Inde sur la théologie grecque [6] et croit à certaines missions sacerdotales parties de l'Orient [7]. Les philosophes néo-platoniciens, du moins les meilleurs — « car avant tout, explique-t-il, il faut distinguer et ne pas mettre Jamblique, Olympiodore et Hermias sur la même ligne que Plotin, Porphyre et Proclus [8] » — ont peu à peu

1. *Ibid.*, c. I, p. 4; voir le texte d'Heyne, *supra*, §. 114, p. 219.

2. *Ibid.*, c. I, p. 14.

3. *Ibid.*, Introd., c. IV, t. I, p. 78 sq.

4. *Ibid.*, p. 80.

5. *Ibid.*, l. IX, t. III, p. 839 sq., 850 sq.

6. Voir notamment, l. V, c. I, t. II, p. 253 sq.; c. II, p. 379 sq.

7. Guigniaut, *MAI*, t. XXV, p. I, p. 337.

8. *Relig. de l'antiq.*, l. VIII, note 21, t. III, p. 1204. — Voir, *ibid.*, p. 1193 sq., l'exposé des thèses opposées de Voss, Lobeck et Preller sur les mystères grecs et l'opinion personnelle de Guigniaut; cf. note 18, p. 1160 sq.; l. IX, note 69, p. 1257 sq.

pénétré le secret de ces « mystères ». Ainsi le panthéisme alexandrin rejoindrait-il, à travers les siècles, les conceptions de l'humanité primitive.

Nombre d'idées rapprochaient les « mystères » du Christianisme. Dans l'ensemble toutefois, le paganisme attribuait le retour des âmes à Dieu à des moyens physiques, le Christianisme à la culture morale. La lutte était inévitable et fut passionnée, mais « dans les deux partis une noble paix put réconcilier ceux qui en étaient dignes[1] ». Ce sont les derniers mots du livre.

On ne peut à coup sûr dénier à Creuzer une érudition immense et de première main, du moins en ce qui concerne les religions gréco-romaines; mais ne peut-on dire que les qualités et les défauts de son œuvre proviennent de cette source même?

A l'époque où il entreprenait son travail, l'orientalisme était encore à ses débuts; les sanctuaires de l'Égypte, de l'Assyrie, de l'Inde étaient à peine entr'ouverts, leurs livres sacrés à peine déchiffrés. Le zèle de Daniel Guigniaut, son traducteur, à enregistrer au jour le jour les découvertes qui se multipliaient dans ce domaine n'a pu corriger ce désavantage. Privé de tels documents, bien malgré lui, et privé par sa faute du secours qu'aurait pu lui assurer, conformément aux suggestions de Heyne et des premiers anthropologues (§. 114 sq.), une comparaison prudente avec les religions des non-civilisés, Creuzer s'est laissé séduire par les néo-platoniciens, auxquels il avait consacré d'admirables travaux, et par les thèses risquées de W. Jones et du colonel de Polier[2]. Le symbolisme de ces auteurs a commandé son interprétation des religions de l'antiquité.

En se défendant de prêter aux premiers hommes une métaphysique raffinée, il les a conçus, comme Plotin et Porphyre, dans un état d'innocence et dans leurs rites les plus obscènes il a cru discerner des idées éthérées et profondes : notre pudeur actuelle serait l'indice d'une dégénérescence[3]! Ces conceptions élevées, les Alexandrins

1. *Ibid.*, l. VIII, c. IV, conclusion, t. III, p. 829 sq.

2. *La mythologie des Indous* de la chanoinesse M. E. de Polier, notamment, aurait exercé sur lui une grande influence; *supra*, §. 121, p. 230. — « *Dies Buch war Creuzer und seinen Anhängern eine Hauptquelle* », dit O. Gruppe, *Gesch. der klass. Mythol.*, §. 59, p. 125.

3. « Ce que l'homme civilisé... cache avec pudeur et dérobe soigneusement aux regards, l'homme simple et droit de la nature en fit, de nom et de figure, un symbole religieux, consacré dans le culte public... De là vient que ces peuples admettaient dans leurs religions ces légendes sacrées que nous trouvons scandaleuses, ces emblèmes que nous taxons d'obscénités, avec une innocence devenue étrangère aux Romains du temps de l'Empire, aussi bien qu'à l'Europe moderne en général »; Creuzer-Guigniaut, *Relig. de l'antiq.*,

avaient compris la nécessité de les attribuer à des « sages », premiers éducateurs du genre humain; CREUZER a dévolu ce rôle à des sacerdoces, dont l'histoire n'offre guère de traces, et le fait est d'autant plus étonnant, qu'il a reconnu lui-même quelle part minime tenait dans les mystères l'enseignement moral et dogmatique. Comme ses maîtres, il a dépensé une ingéniosité extrême, sans faire avancer la science, autrement qu'en éveillant l'intérêt pour les cultes qu'il idéalisait et en proposant prématurément une synthèse qui devait tenter d'autres esprits. Disons mieux : il a éclairé à coup sûr nombre de points secondaires, notamment l'influence de l'art religieux et de la poésie sur l'évolution des croyances; au demeurant, il a parlé trop tôt et construit trop vite.

Adoptées, avec des modifications diverses, par de fervents disciples[1], les thèses de CREUZER furent bientôt attaquées avec vigueur

l. VIII, c. IV, t. III, p. 823. — RENAN, citant ce passage, juge de même : « De tels emblèmes... n'excitaient en eux que des sentiments de sainteté et de respect religieux »; *Études d'hist. relig.*[4], in-8°, Paris, 1859, p. 65.

1. Aux érudits déjà cités, GOERRES (p. 261), H. MONE (*ibid.*, note 3), D. GUIGNIAUT, VINET et MAURY (*ibid.*, note 4), il convient d'ajouter : — le comte UVAROV, *Essai sur les mystères d'Éleusis*, 1812 ?; 2° édit., augm., in-8°, Saint-Pétersbourg, 1815; 3° [par S. de SACY], Paris, 1816; trad. anglaise par J. CHRISTIE, Londres, 1817 — Fr. K. L. SICKLER, *Kadmus*, in-4°, Hildburghausen, 1818; *Thot, it.*, 1819; *Homers Hymnus an Demeter, it.*, 1820; *Auflösung der Hieroglyphen, it.*, 1820, etc. — E. GERHARD, spécialement dans ses *Antike Bilderwerke* (gravures, fol., 1828-30; texte, avec un *Prodromus mytholog. Kunst-Erklärung*, in-8°, Munich, 1827-44; inachevé) et dans *Griechische Mythologie*, 2 vol., Berlin, 1854-55 — A. E. BRAUN, élève d'O. MUELLER à Gottingue, mais influencé surtout par l'archéologue précédent, dans *Griech. Götterlehre*, in-8°, Hambourg, 1853, et dans de nombreuses études d'archéologie — son homonyme, J. B. BRAUN, en de multiples ouvrages, montre un soin constant d'expliquer, à la manière d'O. MUELLER, civilisation, art et histoire par les particularités géographiques, notamment dans *Studien und Skizzen aus den Ländern der alten Kultur*, in-8°, Mannheim, 1854; *Gesch. der Kunst ... auf dem Boden der Ortskunde nachgewiesen*, 2 in-8°, Wiesbaden, 1856-58 et 1873 — dans sa *Naturgesch. der Sage*, 2 in-8°, Munich, 1864-65, comme l'indique le sous-titre *Rückführung aller religiösen Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel*, il renchérit sur CREUZER, mais se distingue de lui, en faisant dériver idées religieuses et mythes de l'Égypte — le baron P. J. von HAMMER, dans ses *Mithriaca*, in-8°, Caen et Paris, 1833 — D. A. CHWOLSON, orientaliste russe, dans *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 in-8°, Pétersbourg, 1856; *Ueber die Ueberreste der altbabylon. Literatur in arab. Uebersetzungen*, in-4°, *ibid.* 1859; cette dernière thèse, sur l'*Agriculture nabatéenne*, a été réfutée par MUNK et par RENAN (*supra*, p. 112, n. 1) — C. C. BAEHR, *Symbolik der mosaischen Kultus*, in-8°, Heidelberg, 1837-39 — F. C. MOVERS, curé catholique près de Bonn, accentue l'influence de la Phénicie sur la Grèce, spécialement dans *Die Phönizier*, 2 in-8°, Bonn, 1841-56 (sur les opinions de l'époque à ce sujet, voir GUIGNIAUT, *Relig. de l'antiquité*, 1849, t. II, p. 824-962) — M. W. HEFFTER, (*infra*, p. 276, note 3) — T. S. PANOFKA, en de multiples études archéologiques, etc.

Les monuments figurés s'y prêtant plus encore que les textes, l'interprétation symbolique se rencontre aussi chez trois archéologues français — T. B. ÉMERIC-DAVID, qui se prononce pour une large dépendance de la Grèce à l'égard de l'Égypte, dans *Jupiter*, 2 in-8°,

par des adversaires dignes de se mesurer avec lui. Les uns, en qui survivait l'esprit rationaliste du XVIIIe siècle, réagirent surtout contre l'arbitraire de son « symbolisme » et ce qu'ils nommaient son « mysticisme » — tels HERMANN, VOSS, LOBECK —; les autres contre l'exagération des influences orientales sur le monde grec — tels VOELCKER et Otfried MUELLER.

« La *Symbolique,* écrivait RENAN en 1853, que bien des consciences timorées regardent en France comme d'une intolérable hardiesse, fut considérée dans l'Allemagne de 1820 comme un manifeste catholique, une apologie du sacerdoce et de la théocratie[1]. » Voss en particulier crut voir dans CREUZER « un agent déguisé des jésuites »... Avec une animosité extrême, il attaqua son livre, d'abord en sept articles consécutifs de la *Gazette d'Iéna*[2], puis dans son *Antisymbolique*[3]. Les mythes, disait-il, ne sont pas des allégories, mais de simples personnifications des forces de la nature, bien antérieures à l'intervention des prêtres; les plus récents expriment la divinisation de chefs immoraux et grossiers : on perdrait son temps à leur chercher un sens raffiné.

Plus modéré de ton, mais « convaincu que l'horreur du mysticisme est le commencement de la sagesse », LOBECK[4] sembla prendre plai-

Paris, 1833; *Vulcain,* in-8°, *ibid.*, 1838; *Neptune,* in-8°, *ibid.*, 1839; il a laissé de plus une trentaine de volumes sur les dieux grecs et sur la mythologie comparée, parmi les 118 vol. que forment ses mss. à la *Bibliothèque de l'Arsenal,* à Paris, n. 5872-96 — F. LAJARD, notamment dans *Recherches sur le culte de Vénus,* in-4°, Paris, 1837; *Rech. sur le culte du cyprès pyramidal, item,* 1854; *Introd. à l'étude du culte public et des mystères de Mithra, item,* 1847-67, avec atlas in-fol; *Recherches sur le culte public et les myst. de Mithra,* item, 1867 (la plus importante collection documentaire avant le livre de Fr. CUMONT; cf. *supra,* p. 43, note 3); *Lettre sur l'accord des traditions assyr. et persanes avec la Bible,* dans *APC,* 1851, t. XLIII, p. 116 sq. — Raoul ROCHETTE, *Mémoires d'antiquité figurée,* in-fol., Paris, 1828-33; *Mémoires d'archéol. comparée,* in-4°, Paris, 1848 etc.

F. Chr. BAUR, chef de l'école de Tubingue, dans sa *Symbolik und Mythologie, oder die Naturreligion des Alterthums,* mêle les thèses de CREUZER à celles de SCHLEIERMACHER; 2 tomes en 3 in-8°, Stuttgart, 1824-25.

1. *Les relig. de l'antiquité,* dans *RDM,* mai 1853, p. 833; reproduit dans *Études d'hist. relig.*[4], 1re étude, p. 33; cf. HILLEBRAND, *Hist. de la littér. grecque*[2] (traduite d'O. MUELLER), 3 in-12, Paris, 1866, Introd., p. LXX, CLIV sq.

2. *Ienaische allgemeine Literatur-Zeitung,* 1821, n. 81-88, p. 162-217.

3. *Antisymbolik,* Stuttgart, 1824.

4. *Aglaophamus sive de theol. mysticae Graecorum causis,* 2 tomes en 1 in-8°, Königsberg, 1828. — Plus modéré, J. G. J. HERMANN (dans *Briefe über Homer und Hesiodus,* in-12, Heidelberg, 1818; *Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythol.,* in-8°, Leipzig, 1819) défendit les vues qu'il avait émises dans sa *Mythologia Graecorum antiquissima* (in-4°, Leipzig, 1817) et critiqua chez CREUZER la théorie du symbolisme, l'origine asiatique qu'il attribue à la religion grecque etc.

sir à montrer la mythologie insignifiante. « Partout où CREUZER a voulu chercher une pensée honnête, des rites saints et respectables, [il] ne voit que des bouffonneries obscènes et des enfantillages... Ces mystères, restes, selon CREUZER, d'un culte pur et primitif, ne sont pour [lui] que des jongleries analogues à celles des loges maçonniques[1] ». Au demeurant, son érudition et sa rare sagacité dans la discussion des textes viennent aboutir à un résultat purement négatif : des religions antiques l'on ne sait rien et l'on ne peut rien savoir.

F. G. WELCKER essaya en vain de concilier les deux partis, en dégageant la part de vérité qu'il croyait reconnaître dans leurs thèses respectives[2].

133. — Une réfutation de CREUZER plus solide que celle de LOBECK et de VOSS fut produite dans le même temps par VOELCKER[3] et par Otfried MUELLER. Les vues de ces deux auteurs sont sensiblement identiques, mais le second les a proposées de façon plus ordonnée, dans ses *Prolégomènes à une mythologie scientifique*[4]. Nous insisterons sur cet ouvrage. Préparé par d'admirables recherches archéologiques sur les Minyens, les Doriens, les Macédoniens (d'autres suivirent plus tard sur les Étrusques), il marque l'entrée en scène d'une nouvelle école et, semble-t-il, l'avènement d'une méthode vraiment scientifique.

Ses idées directrices peuvent se ramener aux suivantes. Plusieurs d'entre elles avaient été formulées antérieurement par HERDER, puis

1. RENAN, *RDM*, mai 1853, p. 834; *Études d'hist. relig.*[4], 1re étude, p. 35.

2. En divers ouvrages, dont la méthode et les conclusions se rapprochent fort de celles d'O. MUELLER et qui aboutissent à sa *Griech. Götterlehre*, 3 in-8°, Gottingue, 1857-63. Voir plus loin, note 4.

3. *Die Mythologie des japetischen Geschlechts*, in-8°, Giessen, 1824. — Voir la recension de ce livre par O. MUELLER, *GGA*, 1825 et *Kleine Schriften*, t. II, p. 36-42 (cf. note suivante). — Sur VOELCKER et sur les thèses assez voisines de Chr. H. WEISSE, E. RUECKERT, J. N. USCHOLD, voir O. GRUPPE, *Gesch. der klass. Mythologie*, §. 71, p. 163 sq.

4. Ses *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* parurent à Gottingue, en 1825. — A. RÉVILLE en a donné une ample analyse, *RHR*, 1884, t. IX, p. 133-66, 273-306 et K. HILLEBRAND a écrit sur ce livre une très bonne étude, dans sa préface à la traduction de *l'Histoire de la littérature grecque* d'O. MUELLER, 2e édit., 3 in-12, Paris, 1866, t. I, p. CXLVI-CCVI. — Sur la dépendance d'O. MUELLER à l'égard des frères GRIMM et de K. W. SOLGER, voir O. GRUPPE, *Gesch. der klass. Mythol.*, §. 69, p. 153 sq.; sur WELCKER, §. 86 sq., p. 219 sq.

On trouvera d'importants éclaircissements sur la pensée d'O. MUELLER dans sa critique de ses devanciers, HEYNE, VOSS, BUTTMANN, WELCKER etc. (*Prolegomena*, c. XV, p. 316-47) et dans le volume édité par son frère Éd. MUELLER, *K. O. Mueller 's kleine deutsche Schriften*, 2 in-8°, Breslau, 1847-48 (recensions de CREUZER, t. II, p. 3 sq., 21 sq.; de VOSS, *ibid.*, p. 25 sq.; de LOBECK, p. 54 sq.; de Benj. CONSTANT, p. 69 sq., 76 sq. etc.).

Bibliographie complète d'O. MUELLER dans HILLEBRAND, *op. cit.*, t. I, p. CCCLXXIII sq.; Éd. MUELLER, *op. cit.*, t. I, p. LXXVI sq.; t. II, p. III sq.

accentuées par les frères Grimm et surtout par K. W. F. Solger. Ce qui est primitif dans la religion, pense O. Mueller, ce n'est pas la spéculation ou le dogme ; c'est le sentiment assez imprécis du divin, « *allgemeines Gefühl des Göttlichen* ». A la manière de sentir, propre à chaque groupe ethnique, correspond donc une mentalité religieuse spéciale et, comme le mythe en est l'expression originale, à chaque groupe correspond aussi une mythologie spéciale : la légende populaire, *Volkssage,* est le patrimoine d'une race, *Stammessage;* elle dépend de son tempérament, de son habitat, de son histoire. En conséquence, de patientes monographies, consacrées aux différents groupes, doivent préparer les histoires plus générales.

Expérience et sentiment suggéraient plutôt aux Grecs l'idée d'une multiplicité d'êtres divins. Le monothéisme est le fruit tardif de la réflexion et de la systématisation[1].

Observant la compénétration intime qui s'établit entre les événements (le réel) et les conceptions subjectives à travers lesquelles on les perçoit et par l'entremise desquelles on les exprime (l'idéal), O. Mueller rejette comme artificielle la distinction prônée par Heyne de mythes historiques et de mythes philosophiques[2] : en tous, estime-t-il, idéal et réel sont nécessairement associés. Il proteste surtout contre la fâcheuse tendance à déterminer les conceptions d'une époque par des idées préconçues : attribuer comme Heyne (§. 114, 132) l'efflorescence des légendes à l'infirmité de l'intelligence antique et à la pauvreté du langage, *ab ingenii humani imbecillitate et a dictionis egestate,* cela ne revient-il pas à dire que, si la Grèce, jusque vers la cinquantième olympiade, a cultivé la seule poésie et produit des Homère, des Hésiode et des Tyrtée, c'était indigence d'esprit[3] ! — L'observation est fort juste, mais n'était-ce pas aussi en vertu d'une idée préconçue (l'importance prédominante du sentiment dans la vie religieuse), que Mueller lui-même attribuait aux ancêtres des Hellènes, durant de si longs siècles, des notions théologiques aussi vagues ? A coup sûr, l'absence d'une dogmatique à la fois précise et commune à toute la nation ne prouve pas que les individus ou les groupes en fussent encore restés (si jamais ce stade a existé) à « sentir le divin », sans l'avoir en quelque façon défini pour leur pensée.

1. « *Nicht das Nachdenken über Naturerscheinungen, sondern das Bedürfnis des menschlichen Herzens enthält den lebendigen Keim der Religion* » ; *Kleine Schriften*, t. II, p. 86 sq. ; cf., p. 23 sq. et spécialement *Prolegomena*, c. xii, p. 236-66.

2. *Prolegomena,* c. ii, p. 70 ; cf. c. xv, p. 317 sq.

3. *Ibid.*, c. ii, p. 79.

Examinons de plus près les règles que cet érudit propose pour l'interprétation de la mythologie.

Deux questions se posent : 1° d'où nous viennent les mythes, c'est-à-dire quelles sont les sources ou documents qui nous les font connaître; 2° d'où viennent-ils, c'est-à-dire de quelles causes procèdent-ils?

Pour résoudre la première, O. Mueller commence par apprécier la fidélité respective des divers auteurs[1] : poètes épiques, lyriques, tragiques, qui librement ont remanié les thèmes traditionnels — poètes alexandrins et romains en quête d'inédit, chez qui le goût de l'érudition supplante et altère le sentiment primitif — logographes, qui éliminent les doublets, les récits sans intérêt pour eux, et se contentent au surplus de consulter les poètes — premiers historiens, qui déjà, par scrupule de vraisemblance, opèrent sur les mythes un certain travail de réduction — pragmatistes, qui s'imaginent dégager leur fond historique, en écartant brutalement tout merveilleux — philosophes enfin, qui les ressuscitent et tout ensemble les transforment par un usage intempérant de l'allégorie. Au demeurant, les témoins les plus précieux sont les compilateurs, comme Apollodore, les scoliastes, et surtout les archéologues, comme Pausanias, qui se bornent à nous transmettre telles quelles les légendes recueillies sur les lieux mêmes[2]. On reconnaît dans cette critique préliminaire celle dont Wolf avait donné l'exemple, dans ses *Prolégomènes à l'étude d'Homère*.

Reste à expliquer l'origine des mythes dans leur forme première.

Le crédit dont ils ont si longtemps joui reste inintelligible, si on les suppose inventés de toutes pièces par quelque particulier ou par quelque collège de prêtres. Il se comprend, au contraire, si leur naissance a été spontanée en quelque sorte et nécessaire, en ce sens qu'ils s'imposaient précisément, parce qu'ils présentaient, pour la génération qui les vit éclore, l'interprétation la plus plausible d'événements connus de tous[3]. Leur complexité, il est vrai, semble peu conciliable avec une telle hypothèse; mais elle ne peut fonder une objection, si l'on remarque qu'ils ne sont pas devenus tels du premier

1. *Ibid.*, c. III, p. 81 sq.

2. *Prolegomena*, §. III, p. 81-102. — Cette critique des sources mythographiques, dit Hillebrand, *Hist. de la litt. grecque*², t. I, p. CLXVII, a été reprise par Grote, *History of Greece*, t. I, c. XVI, p. 460-617, et de manière plus nerveuse par Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 13-19.

3. Encore ne se sont-ils pas formés tout seuls. Des inventions plus heureuses présupposent des personnalités mieux douées, marquantes.

coup : la tradition orale les a altérés; poètes et historiens des âges suivants les ont plus ou moins retravaillés. Si donc, pour résoudre une allégorie forgée d'un seul coup par un homme d'esprit, il suffit de trouver l'idée maîtresse qu'il a voulu exprimer, il faut, pour comprendre un mythe, retrouver les faits qui lui ont donné occasion et la raison des modifications qu'il a subies, bref refaire en sens inverse le travail des siècles[1].

Il peut sembler, au premier abord, que ces vues coïncident avec celles de Banier et de son école (§. 109). En réalité, les différences sont notables. Banier *présupposait* que les héros de la mythologie étaient des hommes réels; admettant lui aussi une série de remaniements au cours des âges, il les attribuait à une série de confusions et de méprises, qu'il croyait prouvées, quand il les avait montrées *possibles;* il considérait spécialement comme non historique tout détail merveilleux. Otfried Mueller observe au contraire que « l'idéal » et « le réel » sont inséparables pour la foi naïve. Qui penserait comme l'antiquité se fût exprimé comme elle. Il exige donc avant tout que l'on s'efforce d'entrer dans sa mentalité. Les déformations des récits primitifs sont à prouver par des *témoignages positifs.*

Tout d'abord, il s'applique à déterminer l'âge du mythe. Le relevé chronologique des témoins, observe-t-il, y peut servir[2] : il permet entre autres de découvrir la date de certaines variantes, quand elles s'expliquent par le but de l'écrivain, par son esprit ou par celui de son temps; mais il y aurait erreur à considérer comme date de naissance celle de la première mention écrite. La manière dont la légende est rapportée peut renseigner à cet égard, par exemple si elle est donnée comme archaïque, ignorée de beaucoup, morte en somme comme mythe[3]. La critique interne peut aussi éclairer le chercheur, et permettre de dater par ses caractères un thème mentionné même tardivement. En tous cas, le procédé le plus sûr, c'est de retrouver les événements auxquels le mythe se rapporte, par conséquent d'examiner premièrement si le mythe préexistait à tel ou tel état de choses, secondement si son apparition n'est explicable que par tel ou tel fait.

En conséquence, rapprochant la mythologie grecque de l'histoire, O. Mueller croit reconnaître qu'en nombre de cas elle n'exprime rien d'autre que la fondation des antiques colonies, Byzance, Syra-

1. *Ibid.*, c. IV, p. 115.

2. *Prolegomena,* c. V, p. 124 sq.

3. Mais pareil *indice* ne peut faire *preuve,* car les assertions de cette nature sont commandées par les lois du genre : tout mythe, comme tout conte de fées et tout enseignement ésotérique, doit-se réclamer d'une tradition antique ou secrète.

cuse, Corcyre, Cyrène et, remontant plus haut encore, le souvenir des migrations archaïques[1]. On s'explique aisément que des événements si importants pour la vie sociale et religieuse aient été mis en rapport intime avec les dieux nationaux. Plus on multiplie les exemples, conclut-il, mieux on voit que, si les légendes mythologiques doivent quelque chose à la vanité sacerdotale, elles ne sont pas cependant dues au hasard ou au caprice[2]. Lorsque l'époque de ces faits est établie par ailleurs, l'âge des mythes se trouve par conséquent fixé. En somme, le plus grand nombre des mythes grecs se rapporte aux temps antérieurs au retour des Héraclides. Plus tard, la mentalité change; le sens historique et philosophique se développe : l'éclosion des mythes est arrêtée[3].

On dégagera ce qui revient aux poètes, en observant qu'ils s'attachent surtout à la peinture des passions. De là un déplacement d'intérêt : les actes, les détails topographiques, essentiels au récit primitif, ne semblent plus que le cadre accessoire d'un drame moral... En certains cas, l'inspection attentive des lieux pourra permettre de retrouver à coup sûr la signification première. Parfois encore, les poètes combinent entre elles les légendes locales. Sous les mêmes noms, les dieux avaient des caractères et des fonctions fort diverses, selon les régions. Ces nuances s'effacent, au profit du type vulgarisé par un auteur de grand renom. Athènè paraît autrefois en rapport avec l'agriculture; chez Homère et après lui, elle devient la déesse de la raison pratique. En ce sens, Hérodote a pu dire qu'Homère et Hésiode avaient donné aux Hellènes leur théologie[4]. S'il est acquis que les légendes locales ont été influencées par la poésie, il convient donc, lorsqu'on relève des traces de concepts divergents, de leur accorder la plus scrupuleuse attention et de leur donner la préférence, comme plus anciens et primitifs, puisqu'ils ne pouvaient plus se produire, à une époque où les autres étaient devenus prédominants. Il en faut dire autant, en ce qui concerne les historiens : la légende locale, toute brute, doit être tenue pour plus précieuse que le récit suspect de ces professionnels[5].

1. *Ibid.*, c. VI sq., p. 132 sq. — O. Mueller étend sans doute de manière quelque peu excessive la valeur de cette solution. Il semble influencé en ce point par les frères Grimm et par la place qu'occupent les migrations dans la mythologie germanique.

2. *Ibid.*, c. VI, p. 160.

3. *Ibid.*, c. VIII, p. 164 sq.

4. *Ibid.*, c. X, p. 213 sq.; appendice, p. 347 sq.

5. *Ibid.*, c. X, p. 215 sq.

De manière générale, il faut aller résolument à rebours de la tendance des écrivains anciens. Ceux-ci cherchaient à mettre de l'ordre et de l'unité dans les mythes; il convient au contraire de détruire leurs amalgames : dissocier et résoudre ces assemblages factices est une des tâches principales du mythologue[1]. Qu'il détermine le lieu d'origine de la légende — parfois elle l'indique expressément. Qu'il recherche ses auteurs — ce sont parfois les survivants locaux d'une race expulsée ou détruite. Qu'il discerne l'élément primitif, en se gardant de prendre pour une conséquence des légendes ce qui leur a donné occasion : certaines en effet sont nées du besoin d'expliquer fêtes ou rites, à une époque où leur signification véritable s'était obscurcie, comme d'autres ont été provoquées par de fausses étymologies. Pour ce motif, l'histoire des cultes grecs est l'auxiliaire indispensable de la science mythologique[2].

La plupart du temps, le sens des mythes s'explique tout seul, quand on remonte ainsi aux origines.

En somme, pour le comprendre, deux choses surtout sont essentielles, correspondant aux deux causes, « idéal » et « réel », qui leur ont donné naissance, à savoir l' « intuition » et la « combinaison ».

L' « intuition » est l'aptitude de l'esprit à comprendre la mentalité de l'âge mythopoétique. Défenseur obstiné de l'originalité hellénique, Otfried Mueller concède bien que les Grecs doivent à la souche commune de leur race quelques idées élémentaires[3], mais il persiste à croire que leurs dieux sont bien leurs, tout grecs de caractère. Reconnaissant les services que sont appelées à rendre l'étymologie, la linguistique et la philologie comparées[4], il nie que leur mythologie doive s'expliquer par celle de l'Orient, comme si, dit-il, il était nécessaire de savoir le sanscrit pour entendre le grec ! Mais, toutes les nations ayant passé originairement par une phase analogue de développement, qui connaîtra bien l'esprit général de cette époque, sera plus apte à en discerner les nuances chez tel ou tel peuple en particulier. Aussi, en des pages éloquentes, exhorte-t-il

1. « *So ist denn Trennen ein Hauptgeschäft des Mythologen* »; c. XI, p. 221.

2. *Ibid.*, c. XI, p. 231 sq.

3. *Ibid.*, c. XIII, p. 281 sq. — Estimant qu'au moment de la séparation les idées religieuses des Grecs étaient encore assez indécises, il préfère les rapprocher de celles des peuples italiques, auxquels ils demeurèrent plus longtemps réunis ; *Kleine Schriften*, t. II, p. 88.

4. « *Forschungen, die, wenn es gelingen sollte sie zur Klarheit und Sicherheit durchzuführen, auch über die Mythologie ein kräftiges Licht verbreiten müssen* »; *ibid.*, c. XIII, p. 292.

le critique à se familiariser avec les mythologies les plus diverses[1].

La « combinaison » est le rapprochement méthodique des légendes similaires et de leurs variantes respectives. On conçoit aisément quelles lumières elle peut fournir. Un exemple, dit-il, vaudra mieux que de longs raisonnements. Si nous rencontrons une foule de mythes où les Crétois sont en relation constante avec le culte d'Apollon, ne faudrait-il pas être complètement obtus, *völlig stumpf*, pour se refuser à conclure, sous prétexte que cela n'est jamais formellement exprimé, que les Crétois ont été en de nombreux endroits les initiateurs du culte apollinien[2]?

Telle est, dans ses grandes lignes, la méthode d'Otfried Mueller. Elle rejoint, comme on voit, les meilleures suggestions de Gaubil (§. 102) et de Fréret (§. 111). Nous l'avons exposée largement, parce qu'elle marque un progrès considérable : sans être absolument indépendante de tout système philosophique, elle indique cependant les voies d'une critique rigoureuse; elle vise à écarter les a priori, pour rendre la parole aux indices positifs et aux faits.

Ce n'est point le seul contraste qu'elle présente avec les procédés de Creuzer[3].

Ce savant embrassait dans son enquête la « symbolique » de tous les peuples; Otfried Mueller limite son regard aux frontières de la Grèce. C'était prudence de sa part. Les deux érudits, en effet, étaient avant tout des hellénistes; les cultes des autres nations leur étaient moins familiers. Toutefois, en réagissant contre la thèse des influences orientales, Otfried Mueller a excédé quelque peu. Les progrès de la philologie comparée et l'application de ses propres principes devaient sous ce rapport apporter à ses conclusions des rectifications opportunes (§. 121, 166 sq.).

Creuzer, malgré le titre de son livre, « *Symbolique et Mythologie des peuples antiques* », s'était laissé entraîner à traiter « des *religions* de l'antiquité ». La transition d'un sujet à l'autre était facile, pour celui qui admettait un lien plus étroit entre la « *mythologie* » et la « *religion* ». Otfried Mueller est demeuré fidèle à sa visée première, et ce n'est pas le résultat le moins important de ses recherches (encore qu'il n'ait pas, ce nous semble, insisté sur ce point)

1. « *Deswegen soll der Nutzen des Studiums andrer Mythologieen als der Griechischen, und zwar für die Erklärung der Griechischen gar nicht einmal bezweifelt werden* »; c. XIII, p. 282 sq.

2. *Ibid.*, c. XIII, p. 295 sq.

3. Sur la conception du symbole chez O. Mueller, voir *Prolegomena*, c. XII, p. 257 sq.; *Kleine deutsche Schriften*, t. II, p. 62 sq.

d'avoir permis de constater combien mythologie et religion sont choses distinctes. Les mythes théogoniques ont favorisé l'illusion contraire, et l'on s'est cru autorisé à chercher dans la mythologie une théologie du paganisme plus ou moins systématiquement exposée. En fait, ces mythes sont tous, semble-t-il, de basse époque; ils nous renseignent, non sur les conceptions primitives ou archaïques, mais sur les premiers essais de syncrétisme, en ce sens sur les premières spéculations philosophiques (§. 4).

De mythes antiques qui aient un contenu strictement théologique ou moral, on n'en trouve à aucune époque : cela ne prouve en rien que le dogme ou la morale aient été conçus comme indépendants de la religion; mais cela exclut toute idée d'un enseignement catéchétique, sous une forme quelconque, et d'une tradition dogmatique rigoureusement définie. Les autres mythes, bien que pénétrés à des degrés divers par les conceptions religieuses, puisqu'ils traduisent l'interprétation que la foi naïve donnait aux événements, accusent, au terme des travaux d'Otfried Mueller, une origine non-religieuse : historiques, ils nous apprennent la fondation des cités et des sanctuaires célèbres; physiques ou astronomiques, ils nous donnent les premières ébauches des sciences de la nature, et si les derniers révèlent, en Assyrie par exemple, en Chaldée et dans les pays qui ont subi leur influence, des connaissances déjà fort avancées, ils cessent pour autant d'appartenir à l'enfance de l'humanité. Tous ceux dont l'origine s'explique par de fausses étymologies, ou par l'interprétation fantaisiste de rites ou de symboles devenus inintelligibles, sont aussi à considérer, non seulement comme tardifs, mais comme des produits fort secondaires et souvent très dilués de la religion : leur source, dans l'antiquité comme au moyen âge, où leur floraison s'est prolongée, est manifestement la grossièreté et la crédulité populaires, s'exerçant en marge ou à l'occasion de la religion. L'extrême mobilité de ces légendes montre de plus par quel lien ténu elles tiennent aux divers cultes : il faut chercher ailleurs des documents plus sûrs, non seulement pour apprécier l'origine véritable du sentiment religieux, mais pour écrire l'histoire des religions.

Comme Wolf et Niebuhr, Otfried Mueller a été un initiateur. Il a appris à découvrir, sous le voile de la fable, la trace d'événements importants, migrations des races, fondation de colonies et de sanctuaires, influences religieuses de peuple à peuple. Il a montré surtout, par le double usage de la « dissociation » et de la « combinaison », d'une part à interpréter les témoignages suspects de syncrétistes inconscients, de l'autre à retrouver, au milieu de tra-

ditions discordantes, la trace des légendes originelles, comme la critique textuelle, en utilisant les variantes multiples d'un texte, arrive à en restituer la forme authentique. Il a donné l'exemple de ces recherches analytiques qui préparent seules les synthèses solides et les conclusions définitives.

Creuzer, Voss, Lobeck, sans abandonner leurs théories, rendirent du moins pleine justice à leur adversaire. Buttmann[1], entraîné jusque-là, dans sa réaction contre Banier (§. 109), à dénier aux mythes toute attache avec l'histoire, adopta ses vues. Hartung[2] et plusieurs mythologues, dont le plus illustre est L. Preller[3], s'en inspirèrent largement et le fondateur de l'école philologique, Max Mueller (§. 169 sq.), tout en renouvelant plusieurs des erreurs qu'il avait combattues, aimait à se donner pour son continuateur.

Conclusion : §. 134. Progrès simultanés de l'érudition et de la critique, durant cette période. — §. 135. Progrès du subjectivisme dans la philosophie religieuse; problème qu'il pose.

134. — Nous voici parvenus au milieu du XIXe siècle. Le lecteur peut aisément apprécier l'importance des travaux accomplis et les progrès réalisés, au cours de ces quelque cinquante ans.

Comme une salle de lecture dont l'inauguration, attendue avec

1. *Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Alterthums*, 2 in-8°, Breslau, 1828-29.

2. *Die Religion der Römer*, 2 part. en 1 in-8°, Erlangen, 1836; *Die Religion und Mythologie der Griechen*, 4 in-8°, Leipzig, 1865-73.

3. *Römische Mythologie*, in-8°, Berlin, 1858; 2e édit. par R. Koehler, *ibid.*, 1865; 3e par H. Jordan, 2 in-8°, *ibid.*, 1881-83. — La traduction de L. Dietz (*Les dieux de l'ancienne Rome*, in-12, Paris, 1865) supprime les notes précieuses de l'original. — *Griechische Mythologie*, 2 in-8°, Leipzig, 1854; 3° édit., avec addit., par E. Plew, Berlin, 1872-75; 4e par C. Robert, *ibid.*, 1887-94. — D'accord avec O. Mueller (*supra*, p. 269) Preller rejette la thèse soutenue par Welcker (*supra*, p. 268, note 2) d'un panthéisme ou monothéisme primitif, dégénéré plus tard en polythéisme.

C. Eckermann déclare expressément suivre les traces d'O. Mueller; *Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterth. nach der Anordnung K. O. Mueller's*, 4 tomes en 6 vol., Halle, 1845-49. — Plus indépendant, C. Schwenck fait appel à la linguistique comparée (dès 1823, dans ses *Etymolog.-mytholog. Andeutungen*, in-8°, Elberfeld; avec appendice de Welcker), interprète dans un sens naturiste nombre de mythes, et prélude ainsi aux procédés et aux théories de l'école philologique (*infra*, §. 169 sq.); *Die Mythologie der asiat. Völker, der Aegypt., Griech., Röm., Germ. und Slaven*, 7 vol., Francfort, 1843-53; 2e édit., *ibid.*, 1855 et autres ouvrages. — Bien qu'influencé par O. Mueller, M. W. Heffter cède plus souvent encore aux suggestions de Creuzer; *Die Religion der Griechen und Römer*, in-8°, Leipzig, 1844; 2e édit., 1854; et autres ouvrages.

Indications plus abondantes, chez K. Hillebrand, *Histoire de la littérature grecque*[2], t. I, p. cvlii, note 1; O. Gruppe, *Gesch. der klass. Mythologie*, §. 72 sq., p. 166 sq.

anxiété, est sans cesse remise, l'Orient est enfin « ouvert au public » : la Perse, l'Inde, l'Égypte y sont déjà représentées par des sections considérables, et les fouilles entreprises en Assyro-Babylonie font prévoir à brève échéance, dans ce Musée des érudits, l'installation de nouvelles annexes. Les hiéroglyphes déchiffrés, l'étude du sanscrit, du zend, du pâli, du copte, portée déjà à une grande perfection, la constitution de la grammaire comparée assurent aux savants des instruments de travail dont ils pressentent plutôt qu'ils ne mesurent encore toute la valeur.

Une méthode critique, appuyée sur la géographie, l'archéologie et la linguistique, se dessine, notamment au sein de l'école historique, et va condamner avec un succès croissant l'arbitraire de l'exégèse allégorisante[1], appliquée aux religions de l'antiquité.

135. — Une transformation plus profonde, dont nous avons indiqué les causes au début de ce chapitre, s'est accomplie dans la philosophie religieuse.

De manière générale, érudits et philosophes ont réagi contre le rationalisme du siècle précédent. Ils ont voulu réhabiliter la religion et la mettre à couvert des traits de la critique. Leur tactique toute nouvelle appelle une attention spéciale.

A l'exception des théologiens romains, qui cherchent à répondre à la science par la science et à la philosophie moderne par un rajeunissement de la philosophie scolastique — à l'exception aussi des idéalistes, Fichte Schelling, Hegel, qui non contents d'attribuer à l'intelligence humaine, comme les précédents, le pouvoir de connaître l'Absolu, vont jusqu'à prétendre que l'Absolu prend conscience de soi dans la conscience de l'homme, ils ont cru réussir dans leur tentative, en déclarant la raison individuelle incompétente en pareille matière. Un

1. L'allégorisme devait trouver un dernier défenseur dans l'abbé Prosper Leblanc, *Les religions et leur interprétation chrétienne,* 3 in-8°, Paris, 1852-54. — « La plupart des sens [dont les fables ont paru susceptibles], explique-t-il, sont moins le sens véritable, que ses nombreuses applications... La véritable explication de la mythologie, loin d'être exclusive, doit avoir le principal caractère de constituer une sorte de concordance de toutes les explications physiques » ; t. I, p. 5. De là, la division de la « science des religions » — l'emploi de ce terme à cette époque mérite d'être relevé — en *mythographie,* qui décrit mythes et rites, en *symbolique,* qui dégage les règles du langage allégorique, en *mythique,* qui coordonne les sens (t. I, c. II, p. 17 sq.); de là des prodiges d'ingéniosité, d'autant moins excusables, que depuis vingt-cinq ans la science était orientée dans une tout autre direction.

Signalons, à l'extrême opposé, deux représentants attardés de l'Évhémérisme, C. Al. Moreau de Jonnès et Emm. Hoffmann, le premier dans *Ethnogénie caucasienne,* in-8°, Paris, 1851, et *Les temps mythologiques,* in-8°, Paris, 1876, le second dans *Mythen aus der Wanderzeit der gracko-italischen Stämme,* in-8°, Leipzig, 1876. — Leurs fantaisies étymologiques ne se rencontrent pas, mais elles se valent.

petit nombre d'écrivains catholiques ont mis au-dessus de la raison l'autorité de *la tradition;* les protestants ont cherché à lui substituer une autre faculté, *le sentiment,* insistant selon la tournure de leur esprit sur l'évidence de la loi morale, comme Kant, ou sur l'émotion religieuse — d'aucuns disent artistique — comme Schleiermacher, tous d'accord en fin de compte pour fonder la vie religieuse sur une expérience individuelle et immédiate. En conséquence, les catholiques ont maintenu les droits de l'orthodoxie confessionnelle; les protestants au contraire ont été entraînés dans la voie du subjectivisme et du relativisme. Plus on rapproche en effet le sens religieux du sens esthétique ou du sens moral, plus il est manifeste que des opinions identiques ou du moins fort semblables se rencontrent au sein de toutes *les religions.* De là à les considérer toutes comme des formes également légitimes de *la Religion,* à affirmer qu'il n'existe qu'une religion, malgré la diversité de ses manifestations historiques, il n'y a qu'un pas. Tous l'ont franchi. L'évidente supériorité du Christianisme, comme soutien de la morale et comme source d'émotion religieuse, invitait à voir dans les autres cultes des stades préparatoires à son avènement. La théorie de l'évolution est venue favoriser cette conception. La distinction entre *la religion* et *la théologie,* entre la *religion du Christ* et la *doctrine sur le Christ,* la valeur purement symbolique attribuée aux formules de la dogmatique chrétienne ont levé les derniers obstacles et permis à ces philosophes d'accorder l'Évangile avec « les exigences de la pensée moderne ». Agnosticisme, évolutionnisme, relativisme, symbolisme, unis par des liens intimes, ont marché de pair.

Ainsi la confiance absolue du XVIIIe siècle dans la raison a fait place à la défiance la plus accusée; le sentimentalisme et le fidéisme l'ont remplacée. Par ailleurs, la religion, au lieu d'être présentée comme une aberration de l'esprit, due à la crainte, exploitée par la duplicité des prêtres, a été conçue comme une appréhension de l'idéal, une tendance incoercible vers les réalités les plus sublimes. Le Christianisme, loin d'être mis en opposition avec la religion naturelle, a été regardé comme son expression la plus accomplie. Seulement, si l'on tient compte de l'histoire, il faut bien en convenir, le vocabulaire religieux s'est trouvé transposé. Surnaturel, révélation, miracle, prophétie, tous ces mots ont pris un sens nouveau. Les dogmes chrétiens ont reçu une interprétation toute neuve, une mise au point, disent les symbolistes, une altération profonde, disent les conservateurs. La notion même de religion n'a-t-elle pas été transformée et l'essence du Christianisme est-elle demeurée intacte? Sur

ce point les esprits se partagent, selon leurs options philosophiques. Pour rester fidèle à l'esprit de ce travail, il nous suffira, avec un des critiques les plus pénétrants de la théologie libérale, d'indiquer nettement le problème, qui va devenir de plus en plus angoissant. « Quand le sentiment religieux d'une part et de l'autre une raison exigeante auront pénétré la croyance et l'auront transformée en se l'assimilant, écrivait Edmond Schérer, quand il n'y aura plus d'autorité debout, si ce n'est la conscience personnelle de chacun, quand l'homme, en un mot, ayant déchiré tous les voiles et pénétré tous les mystères, contemplera face à face le Dieu auquel il aspire, ne se trouvera-t-il pas que ce Dieu n'est autre chose que l'homme lui-même, la conscience et la raison de l'humanité personnifiées? et la religion, sous prétexte de devenir plus religieuse, n'aura-t-elle pas cessé d'exister?

« Tel est, si je ne me trompe, le redoutable problème qui s'élève par delà toutes les questions d'église et de rivalité ecclésiastique et qui prête un si tragique intérêt aux controverses actuelles du Protestantisme... Qu'on y prenne garde; l'avenir du Christianisme est tout entier dans la solution de cette difficulté [1]. »

1. *La crise du Protestantisme en Angleterre,* dans *RDM,* 15 mai 1861, p. 424; reproduit dans *Mélanges d'histoire religieuse*[2], p. 244.

CHAPITRE SEPTIÈME

DU POSITIVISME AU PRAGMATISME

136. — Il n'y a, selon le dicton populaire, que le premier pas qui coûte. Or, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, les vrais procédés de travail ont été dégagés : expérimentation dans les sciences physiques et naturelles, méthode comparative en biologie et en linguistique, recours aux sources (avec l'étude des langues qui en est la condition) et critique des textes, dans les sciences historiques. Nous allons donc voir, de 1840 environ à nos jours, la connaissance des cultes anciens et modernes se développer avec une rapidité propre à surprendre, si on la compare à la quasi-stagnation des siècles précédents.

Dans le même temps se manifeste une mentalité nouvelle. La métaphysique garde encore ses partisans[1], héritiers plus ou moins fidèles des écoles antérieures : à la tradition hégélienne se rattachent, avec des nuances d'ailleurs fortement accusées, en Allemagne, les conceptions de Schopenhauer, d'E. von Hartmann, d'O. Pfleiderer ; en Angleterre, celles d'Edward et de John Caird ; en France, celles d'E. Renan (du moins pendant quelques années) et d'E. Vacherot ; l'idéalisme de Fichte réapparaît transformé chez M. Rudolf Eucken, professeur à Iéna ; l'école spiritualiste de Victor Cousin se détache du panthéisme allemand avec É. Saisset, Ravaisson, E. Caro, J. Simon ; la philosophie catholique, plus ou moins directement inspirée de la scolastique médiévale, a pour champions le Père Kleutgen, S. J., Carl Werner, L. Ollé-Laprune, l'abbé de Broglie, Mgr d'Hulst, A. de Margerie... Mais d'autre part, nombre d'esprits manifestent à l'égard de la spéculation un dédain croissant. Le développement merveilleux des sciences historiques et des sciences exactes les amène à substituer au

1. Plusieurs des auteurs qui vont être cités seront étudiés plus loin. Il nous faut renoncer à donner ici, pour chacun d'eux, une bibliographie même sommaire.

culte des idées le culte des faits. De l'agnosticisme ils passent au positivisme, puis, par un glissement logique en somme, à une sorte d'utilitarisme pratique, le pragmatisme. Comme ils désespèrent d'atteindre la vérité religieuse par le raisonnement, ils se rejettent sur les méthodes expérimentales : de manière plus ou moins rigoureuse, ils entendent se borner aux certitudes qu'elles procurent. A titre de faits ou d'expériences, toutes les formes de religion, toutes les manifestations du sentiment religieux, tous les phénomènes de la vie religieuse prennent une importance capitale. Dès lors, par une réaction réciproque, les sciences religieuses appuyées sur l'observation progressent, parce qu'on s'y intéresse, et l'on s'y intéresse de plus en plus, parce que leurs progrès semblent autoriser les plus vastes espoirs.

Cette période, de beaucoup la plus brillante, appelle de notre part une étude plus détaillée. Nous lui consacrerons trois chapitres.

Dans le suivant, par manière de préambule :

1° nous essayerons d'esquisser l'évolution de la philosophie religieuse, ou plutôt celle des philosophies anti-intellectualistes qui sont à la fois la conséquence et la cause partielle des progrès auxquels il vient d'être fait allusion;

2° nous résumerons ensuite les découvertes archéologiques, épigraphiques et littéraires de ces quelque quatre-vingts ans;

3° nous décrirons enfin sommairement l'essor général des études comparatives.

Art. I. — *ÉVOLUTION DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE*

§. 137. Auguste Comte et le positivisme : la « loi des trois états »; exclusion des préoccupations métaphysiques; la « Religion Positive » ou « Religion de l'Humanité ». — §. 138. Modification de ces thèses par Herbert Spencer : restauration du problème de l'Absoln ; la religion domaine de l' « Inconnaissable »; conceptions évolutionnistes appuyées sur la biologie. — §. 139. A. Ritschl : la connaissance religieuse réduite à une appréciation affective; les « jugements de valeur »; subjectivisme, nonobstant l'importance attribuée à l'histoire. — §. 140. A. Sabatier et E. Ménégoz; fusion du fidéisme ritschlien avec le symbolisme de Fries. — §. 141. Influence de ces théories sur la pensée catholique : le « modernisme ». — §. 142. Dernière conséquence : l'utilité pratique mesure de la vérité religieuse : W. James et le pragmatisme.

137. — Dans le conflit des systèmes philosophiques que provoqua le rationalisme du XVIIIe siècle, au milieu de la fermentation politique qui suivit la Grande Révolution et l'Empire, certains esprits devaient se sentir portés à fonder sur la base solide des sciences une « philosophie positive » et à tenter une réforme simultanée de la société et de la religion. Le Saint-Simonisme s'y appliqua, mais son inconsistance doctrinale, ses extravagances et son immoralité ren-

dirent son succès éphémère[1]. Disciple de Saint-Simon (1760-1825), mais penseur indépendant, formé par la sévère discipline des sciences mathématiques, Auguste Comte (1798-1857) reprit la tâche[2]. Dès 1822, ayant dégagé de l'histoire la « loi sociologique » ou « loi des trois états[3] », il crut avoir découvert le moyen de porter remède à « l'anarchie intellectuelle » dont souffraient ses contemporains. Il lui sembla en effet que l'humanité avait passé successivement de l'état *théologique* à l'état *métaphysique* et de celui-ci à l'état *positif :* dans le premier, elle expliquait les phénomènes par l'intervention d'êtres mystérieux et surnaturels ; dans le second, par des abstractions ; dans le troisième, elle renonce à s'inquiéter de l'Absolu, abandonne la recherche des causes premières et finales, pour se borner à tout ce qui est *précis, réel, certain, utile* et *relatif :* tous ces mots sont synonymes de *positif*[4]. Au dire de Comte, ce triple stade se vérifie également dans la constitution de chaque science et dans le développement de chaque individu. En conséquence, éliminer l'Absolu de toute préoccupation humaine, au lieu de le déclarer seulement inconnaissable et de réserver son domaine, comme « l'illustre Kant[5] », élaborer enfin une philosophie positive qui assure le progrès de l'humanité, en l'amenant à se conformer à la loi expérimentale de son développement, lui paraît constituer l'impérieux devoir de l'avenir et sa mission personnelle. Dans son *Cours de philosophie positive*[6] (1830-1842), il exposa la philosophie des sciences, les classant, selon la complexité croissante des phénomènes qu'elles étudient : mathématiques, astronomie, physique, chimie, physiologie (ou biologie), sociologie enfin,

1. Sur Saint-Simon voir Höffding, *Hist. de la philosophie moderne,* traduction P. Bordier, 2 in-8°, Paris, Alcan, 1906, t. II, l. IX, sect. 1, p. 326 sq. — Sa doctrine, déjà modifiée par ses successeurs, se trouve exposée dans *Doctrine de Saint-Simon*[3], in-12, Paris, 1831 (par H. Carnot) et dans *Religion Saint-Simonnienne*[2], in-12, Bruxelles, 1831. — Voir spécialement *Doctrine*[3], II° séance, Loi du développement de l'humanité ; vérification de cette loi par l'histoire, p. 105 sq., p. 111, note ; V° séance, p. 160 sq. ; XIV°, p. 351 sq.

2. Biographie de Comte, exposé très documenté et critique sommaire de sa philosophie, chez H. Gruber, S. J., *A. Comte, der Begründer des Positivismus,* in-8°, Frib.-en-Br., 1889 (trad. franç. par Ph. Mazoyer, in-12, Paris, 1892). — Nous renvoyons au texte original.

3. Gruber, *op. laud.,* p. II, c. iv, §. 35, p. 40 sq. — Sur les précurseurs de Comte en ce point (Saint-Simon, Burdin, Turgot), voir Ch. Adam, *La philosophie en France,* in-8°, Paris, 1894, l. III, c. vi, §. 2, p. 405, et Höffding, *op. cit.,* note 76, t. II, p. 607 sq. — Les saint-simonniens le reprennent expressément de donner comme dernier terme l'irréligion ; *Doctrine*[3], XIV° séance sq., p. 362 sq.

4. Gruber, *ibid.,* §. 34, p. 38 sq.

5. *Cours de philos. pos.,* LVIII° leç. (rééd. conforme à la première, in-8°, Paris, 1908) t. VI, p. 439. — Ces dernières leçons (LVIII-LX) récapitulent la doctrine et sont spécialement à lire.

6. Gruber, *op. cit.,* p. II, c. iv, §. 30 sq., p. 34 sq.

qui lui donne occasion de montrer, dans une sorte de philosophie de l'histoire, la « loi des trois états » et notamment, dans la phase théologique, la succession des trois périodes fétichiste, polythéiste, monothéiste[1]. Dans son *Système de politique positive* (1851-1854) et dans son *Catéchisme positiviste* (1852), il appliqua ses principes à la réorganisation de la société, sur le modèle de la hiérarchie catholique, qu'il admirait, mais en substituant au culte de Dieu celui de l'Humanité[2].

On le voit : la « loi sociologique » a fourni à la philosophie de Comte son idée directrice. Elle commande sa méthode et, pour une part au moins, ses conclusions.

S'il est prouvé en effet que la science doit ses progrès à l'exclusion de plus en plus rigoureuse des recherches qui portent sur les causes premières et finales, à l'avenir elle devra s'appliquer uniquement à l'étude des phénomènes et des lois empiriques qui les régissent. Elle sera portée à estimer que les faits sensibles, isolés non seulement des interprétations savantes, mais isolés même des interprétations de la conscience individuelle, présentent seuls l'objectivité qu'elle requiert, puisque entre ces deux classes de conceptions toute la différence est celle d'une métaphysique vulgaire à une philosophie plus réfléchie et plus systématisée. Comme la science ne peut se constituer à moins d'aboutir à des lois, et que les seuls éléments constants et universels peuvent les lui fournir, elle sera conduite d'une part à attribuer aux phénomènes psychiques, moraux et sociaux des lois aussi strictes qu'aux phénomènes physiques, d'autre part à déprécier tout ce qui est individuel. Comte va dans ce sens jusqu'à condamner l'observation que le savant exerce directement sur lui-même (ou procédé de l'*introspection*) et jusqu'à prononcer que « l'homme proprement dit,

1. *Cours de philos. pos.*, LIe leç. sq.; Gruber, *op. cit.*, p. II, c. iv, §. 53 sq., p. 125 sq. — L'enquête de Comte sur les religions est sommaire et porte surtout sur les peuples occidentaux. — Mêmes stades religieux d'après les saint-simonniens (cf. *Doctrine*[3], XVIIe séance, p. 412 sq.), sauf le désaccord indiqué plus haut, p. 282, note 3. — Le terme de « Sociologie » est une création de Comte.

2. Nombre de critiques, même parmi les positivistes, ont prétendu que l'élaboration d'une « religion positive » marquait une régression dans la pensée de Comte, une infidélité à ses principes antérieurs. C'en est au contraire l'aboutissement logique. Il suffit, pour en mieux juger, de comprendre ce qu'il entend par « religion ». — Dans l'acception ancienne du mot, la religion est l'ensemble des rapports qui unissent l'homme à Dieu ou aux dieux; d'après Comte, c'est « l'état de pleine harmonie propre à l'existence humaine, tant collective qu'individuelle, quand toutes ses parties sont dignement coordonnées »; *Système de polit.*, I I, 8; cf. Gruber, *op. cit.*, p. II[2], c. ii, §. 95, p. 226 sq.; c. iii, §. 120, p. 275 sq. — La « *religion positive* » n'est donc qu'une *constitution sociale positiviste* et Comte ne pouvait se dispenser de la décrire.

[l'individu], n'est au fond qu'une pure abstraction; il n'a de réel, dit-il, que l'humanité, surtout dans l'ordre intellectuel et moral[1] ».

Par ces diverses suggestions, cet esprit vigoureux a exercé une influence considérable. L'histoire notamment, la psychologie, la science sociale lui doivent une impulsion nouvelle et, dans une large mesure, le perfectionnement de leurs procédés d'observation et d'expérimentation. Il a contribué surtout à accréditer ce principe, que l'histoire des religions doit aujourd'hui remplacer la spéculation religieuse, et l'histoire des théologies la théologie[2].

Par ailleurs, la « loi sociologique » et la méthode qu'elle intronise prédisposent au moins l'esprit à certaines conclusions. Comte, il est vrai, exige que la Science se désintéresse de l'Absolu. C'est l'attitude que les philosophes, à l'égard des questions qu'ils réservent, nomment *précisive*. Mais il est difficile, en certains cas, de ne point passer de la *précision* à la *négation*. C'est chose plus difficile encore, quand on est persuadé que le stade « théologique » ou religieux correspond à un état d'enfance — quand on néglige par principe l'élément individuel, c'est-à-dire ces affirmations et ces émotions de la conscience qui révèlent peut-être les sources les plus profondes de la religion — quand enfin l'on s'est fait une nécessité d'expliquer les phénomènes par les phénomènes, et par conséquent de trouver une théorie de la religion qui soit précisément l'expresse négation de l'hypothèse religieuse. Voilà pourquoi, sans doute, l'école positiviste a fourni, dans les temps modernes, spécialement chez les « monistes » allemands et chez les « sécularistes » anglais, les adversaires les plus décidés de la religion[3].

Mais la « loi des trois états », d'où dérivent la méthode et la doctrine que nous venons d'indiquer, n'est-elle pas elle-même commandée? En d'autres termes, loin d'être *une donnée de l'histoire,* ne serait-elle pas *une vue subjective,* sujette à caution? — On sera porté

1. *Cours de philos. positive*, LVIIIe leç., t. VI, p. 692 [590]. — Gruber écrit « *Thatsächliche Existenz... hat nur die Menschheit* »; *op. cit.*, §. 70, p. 72; et son traducteur : « Il n'y a de réel que l'humanité »; p. 163. — C'est forcer la pensée de Comte. Ramenée à ses expressions en devient-elle plus acceptable?

2. Voir H. Gruber, *Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage* (1857-1891), in-8°, Frib.-en-Br., 1891 (trad. franç. par Mazoyer, in-12, Paris, 1893). — L'influence du positivisme sur l'étude comparée des religions est signalée par le P. Gruber de manière beaucoup trop sommaire, p. II, §. 173, 174. — Sur ce point voir plus loin ce qui concerne les écoles anthropologique. (§ 173 sq.), psychologique (§. 208 sq.) et sociologique (§. 220 sq.).

3. Sur le monisme voir Gruber, trad. Mazoyer, p. II, c. I, §. 120, p. 284 sq.; sur le sécularisme, *ibid.*, §. 122, p. 307; cf. E. S. Waterhouse, *ERE*, 1920, t. XI, p. 347-50.

à le croire, si l'on observe que, pour juger du progrès de l'Humanité, il faut au préalable s'être fait un idéal, puisque tout progrès suppose une marche ascendante vers un type de perfection suprême ou absolu. Le progrès que constate Auguste Comte se borne-t-il à l'amélioration des conditions matérielles de la vie? Il est indéniable. Mais l'idéal humain ne comporte-t-il rien d'autre? — Comprend-il des éléments intellectuels, moraux, spirituels? Comte le pense. Mais alors comment, sans une métaphysique, déterminer le rapport *normal* de la culture matérielle à la culture spirituelle? — Faute de se prononcer sur ce point, il est aussi impossible d'apprécier le progrès des siècles antérieurs, que d'assigner leur but aux siècles à venir. Manifestement la « loi des trois états », pour objective et « positive » qu'elle paraisse, dissimule un postulat métaphysique : elle révèle l'idéal d'un philosophe pour qui le Souverain Bien se résume dans le meilleur équilibre des avantages terrestres, y comprises les joies du cœur et les satisfactions du savoir, telles que peuvent les assurer les sciences exactes; par ce dernier point surtout, elle accuse l'idéal d'un mathématicien. On reste en droit de se demander si ces jouissances répondent à toutes les aspirations légitimes de l'Humanité, si les sciences exactes recouvrent tout entier le champ de ses investigations légitimes, si la certitude qui les caractérise constitue le type unique de la certitude[1]. — Si l'on répondait à ces questions par la négative (comme l'Humanité l'a fait résolument jusqu'à ce jour), on dirait sans doute que, pour dégager de la « loi des trois états » la part de vérité qu'elle renferme et qui suffirait en toute hypothèse à orienter les recherches scientifiques vers des méthodes qui fassent à l'expérimentation une place plus large, il conviendrait seulement de conclure, qu'après le supernaturalisme naïf de l'âge théologique, après la spéculation aprioristique, intempérante que Comte attribue à l'âge métaphysique, le dernier stade du progrès doit être, non pas le stade positiviste, mais celui d'une métaphysique assagie, vivifiée par le contrôle constant des sciences, telle qu'Aristote la rêvait, encore qu'il n'ait pu lui donner sa perfection définitive[2].

1. Aristote et les philosophes qui se réclament de lui le nient expressément. « Il tient pour un signe de non-maturité scientifique, dit Zeller, que l'on exige pour toute espèce de recherche une égale rigueur scientifique »; *Philos. der Griechen*[3], IIe part., 2e sect., p. 166. — Voir les textes cités, *ibid.*; cf. s. Thomas, *In Ethic.*, l. III, leç. III, édit. de Parme, t. XXI, p. 6 sq.

2. Sur le rôle de l'expérience et des sciences positives chez Aristote, voir Zeller, *ibid.*, p. 245 sq.; cf. M. Croiset, *Histoire de la littér. grecque*, t. IV, c. XI, art. VI, §. 2, p. 172 sq., renvoyant à V. Egger, *Science ancienne et science moderne*, dans *Revue internat. de l'enseignement*, août-sept. 1890. — Sur l'union de la métaphysique et des

138. — A la philosophie d'Auguste Comte un autre maître de la pensée contemporaine, Herbert Spencer (1820-1903), doit beaucoup; mais il la modifie en des points importants.

Comte visait à exclure l'Absolu des préoccupations humaines; le philosophe anglais lui réserve une place et détermine avec soin le domaine respectif de la Religion et de la Science[1]. Si l'on ne peut en effet connaître l'Absolu, au sens strict du mot (les critiques d'Hamilton et de Mansel lui semblent en ce point péremptoires), Spencer estime que son existence est une donnée immédiate de la conscience; à ce titre, il lui reconnaît une certitude supérieure à toute autre[2]. Que la Science se borne aux phénomènes, au « *connaissable* », en réservant l'ultime explication des choses; que la Religion se contente d'affirmer « l'*Inconnaissable* », qu'elle s'abstienne de traiter l'Absolu comme un objet de science et cesse de s'effaroucher d'assertions scientifiques qui portent sur un autre aspect de la réalité; dès lors Science et Religion vivront en parfaite harmonie[3].

Comte condamnait chez Lamarck la théorie de l'évolution[4]. Spencer au contraire, en qui Darwin se plaira à reconnaître un précurseur, fait de l'évolution l'idée directrice au moyen de laquelle la Science arrivera à coordonner les résultats de l'expérience, jusqu'à cette unification parfaite qui constitue la « Philosophie[5] ».

Donnant ainsi satisfaction au sens religieux, sans renier l'agnosticisme, ajoutant de plus au positivisme les attraits d'une thèse qui devait séduire de plus en plus les esprits modernes, Spencer assurait à son système un succès hors de pair.

Ses vues sur l'évolution — c'est un fait dont il convient de tenir grand compte, si l'on veut comprendre l'origine et les procédés de l'école anthropologique, qui se réclame de lui (§. 173 sq.) — dérivent en grande partie des biologistes Owen, Harvey, Wolf, von Baer.

Après diverses fluctuations, voici comment il la conçoit. « L'évolu-

sciences, voir P. de Broglie, *Le Positivisme et la science expérimentale*, 2 in-8°, Paris, Palmé, 1880-81; résumé substantiel par l'auteur lui-même, dans *Religion et critique*, in-18, Paris, Lecoffre, 1896, p. 238 sq.

1. *First Principles*, Londres, 1862 (plusieurs édit.); trad. E. Cazelles, *Les premiers principes*[5], in-8°, Paris, Alcan. 1888, p. I, c. II, §. 12, p. 33 sq.; cf. c. IV, §. 24, p. 65 sq.

2. *Ibid.*, p. I, c. V, §. 27 sq., p. 86 sq.

3. *Ibid.*, p. I, c. V, Réconciliation, p. 86 sq.

4. *Cours de philos. posit.*, III, 556 [387] sq. — L'évolution que caractérise la loi des trois états est *épistémologique;* celle qu'admet Spencer porte sur l'être; elle est en ce sens *ontologique*.

5. Sur cette notion de la philosophie, *Premiers principes*[5], p. II, c. I, §. 35 sq., p. 111 sq.

tion, dit-il, est une intégration de matière accompagnée de dissipation de mouvement, pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle aussi le mouvement retenu subit une transformation analogue[1] ».

Sur ce type, il explique l'évolution cosmique, biologique, psychologique, sociale et religieuse. Partout, à l'entendre, l'action du milieu amène, dans la matière inorganique ou vivante, des différenciations progressives, jusqu'à un état d'équilibre plus ou moins stable, suivi d'un processus de dissolution plus ou moins complète et de nouvelles adaptations.

Dans quelle mesure cette théorie peut-elle expliquer l'origine de la vie et de la conscience? — Il est malaisé de le comprendre. S'accorde-t-elle avec l'histoire? — Il est permis d'en douter. Bref, jusqu'à ce qu'une démonstration « positive » en soit fournie, cette vaste construction, à part un petit nombre de faits d'ores et déjà acquis à la science, ne paraîtra qu'un échafaudage audacieux de pures possibilités.

Pour Spencer du moins, en conséquence de ses principes, toutes les formations biologiques, psychologiques ou sociales sont justifiées par le seul fait de leur apparition : elles sont, pour leur temps et pour leur lieu, naturelles et nécessaires; toute modification qu'on voudrait leur apporter, en brusquant les étapes, est vouée, estime-t-il, à l'insuccès. Aussi cet évolutionniste est-il en même temps un conservateur; du moins, en accordant à tous le droit de travailler à des réformes désirables, met-il en garde contre des innovations trop précipitées : organismes animaux ou organismes sociaux ne peuvent se transformer que lentement; toute évolution nouvelle est conditionnée par l'évolution antérieure; la même force, agissant sur des matières diverse-

1. Il est amené à l'idée d'évolution par l'étude de la *Géologie* de Lyell. — Dans ses *Social Statics* (1850), sous l'influence de Schelling, qu'il connut surtout à travers Carlyle et Coleridge, il se la représente comme une idée divine en voie de réalisation; puis, sous l'influence de Milne Edwards, comme « un progrès allant de la simplicité à la complexité » ; *Soc. Statics*, p. IV, §. 12-16. — En 1852, il adopte la formule plus générale de von Baer : « un passage d'un état d'homogénéité à un état d'hétérogénéité ». Il la développe, en 1857, dans un article de la *Westminster Review* (*Progress, its law and cause*), reproduit dans ses *Illustrations of Universal Progress*, in-8°, Londres, 1873, c. I, p. 1-61, et passé en substance dans la première édition des *First Principles* (1860-62). — Plus tard, il reconnut que la transformation indiquée par von Baer constituait seulement un phénomène secondaire. Il s'en explique, *Premiers princ.*[5], p. II, c. xv, §. 119, p. 302 note, et donne sa formule définitive, *ibid.*, p. II, c. xvii, §. 145, p. 355.

Sur son appel aux études biologiques de von Baer, voir notamment *Principes de biologie*, trad. E. Cazelles, 2 in-8°, Paris, 1880, t. I, p. II, c. ii, §. 52, p. 171 sq.; c. v, §. 128 sq., p. 422 sq.; *Introd. à la science sociale*[3], in-8°, Paris, 1888, c. xiv, p. 351 sq.

ment préparées, doit en effet produire des modifications dissemblables. SPENCER regarde donc toutes les religions comme bonnes, d'une valeur toutefois purement relative. Selon lui, la tolérance et la patience s'imposent à leur endroit, même pour l'individu exceptionnel qui a dépassé le stade de développement auquel elles correspondent [1].

Pour les mêmes causes, il lui est impossible de regarder comme primitives les religions qui semblent aujourd'hui les plus grossières : elles constituent le dernier terme de longues transformations. « Si la théorie de la dégradation, telle qu'on la présente d'ordinaire, écrit-il, est insoutenable, la théorie de la progression, dans sa forme la plus absolue, me semble tout aussi insoutenable... Rien ne nous autorise à penser que les degrés les plus bas de la sauvagerie aient été toujours aussi bas qu'aujourd'hui. Il est bien possible et, selon moi, très probable, que le recul ait été aussi fréquent que le progrès [2]. »

Une seule assertion s'accorde avec la loi de l'évolution; c'est que la religion primitive a dû être fort rudimentaire. Bien plus, l'idée religieuse s'étant formée, comme toute autre, par voie de différenciation progressive, ses premières amorces ne devaient présenter encore rien de spécifiquement religieux. Dès lors, l'athéisme que certains ethnologues attribuent à diverses peuplades cesse de constituer une objection : il prouve seulement que ces nations ont évolué plus lentement.

La notion du divin se dégage, dès que l'esprit conçoit plus ou moins nettement la Force ultime et mystérieuse dont tous les phénomènes sont la manifestation. Elle se perfectionne, dans la mesure où l'esprit saisit mieux combien sa nature dépasse les symboles grossiers qui lui servaient provisoirement à l'imaginer. Sa forme la plus pure est le concept spencérien de « *l'Inconnaissable* ».

Est-il besoin de le faire observer? La pensée de SPENCER révèle en ce point, comme l'ont remarqué nombre de critiques, plus d'une contradiction. Toute affirmation d'*existence* présuppose en effet la connaissance d'une *essence* correspondante. Il est contradictoire de dire : « Il y a un chien derrière cette porte; mais je ne sais pas ce que c'est qu'un chien ». Se bornât-on à dire : « Il y a derrière la porte quelque chose ou quelqu'un », on prouverait qu'on a déjà de cette chose ou de cette personne quelque notion positive. Mais « l'Inconnaissable » de SPENCER est bien autrement déterminé : notre philosophe, en effet, voit en lui la *Force* dont tous les phénomènes sont la

1. Voir notamment *Premiers principes*[5], p. I, c. v, §. 32 sq., p. 100 sq.

2. *Principes de sociologie* [4], trad. E. CAZELLES, 4 in-8°, Paris, 1886-87, p. I, c. VIII, §. 50, t. I, p. 138.

manifestation — d'après ses explications, il la conçoit *immanente* aux phénomènes — il précise sa nature, en le nommant l'*Inconditionné*, l'*Absolu* — il reconnaît un progrès possible dans la connaissance qu'on en acquiert, puisque, à l'entendre, le scrupule croissant que l'on éprouve à lui donner un nom procède d'un sentiment de plus en plus vif de sa *suréminence* à l'égard de tous les mots applicables à l'ordre phénoménal[1].

L'« *Inconnaissable* » est donc loin d'être un *inconnu*. Spencer sait de lui beaucoup plus qu'il n'en avoue. La difficulté qui l'arrête est celle que nous avons rencontrée chez tous ceux qui ont conçu du divin une idée plus haute, à savoir la difficulté d'exprimer correctement sa nature et ses attributs.

Sur d'autres questions plus fondamentales Spencer a négligé de s'expliquer.

Il déclare, il est vrai, que l'existence de l' « Inconnaissable » est une donnée immédiate de la conscience. Mais est-elle acquise par un autre procédé que les données expérimentales? — L'affirmer serait gratuit et ce dualisme compliquerait le problème de la connaissance, loin de le résoudre. — Est-elle obtenue par la même voie? En ce cas, elle a tout au plus une valeur pratique. Spencer insiste sur ce point, que les notions scientifiques les plus épurées ne sont après tout que des symboles, un système de notations utiles et cohérentes. Il doit le faire, puisqu'il déclare que l'esprit ne peut atteindre la réalité profonde. Mais c'est trop peu dire. « Il n'a pas vu, dit très justement Höffding, que le fait de déduire les premiers postulats des expériences de générations innombrables ne garantit pas absolument la *valeur* de notre connaissance. Cela prouve tout au plus que ces postulats ont montré qu'ils étaient jusqu'ici pratiquement utilisables dans la lutte pour la vie. Mais on ne peut étayer là-dessus une preuve de leur vérité absolue[2]. » Dans une philosophie qui nie toute distinction essentielle entre l'esprit et la matière, ou, si l'on veut, entre les forces biologiques et la force psychique, les idées les plus nécessitantes ne peuvent être tenues pour autre chose, que pour des clichés communs, éprouvés, commodes entre tous[3]. Ainsi le positivisme prépare-t-il l'avènement d'une doctrine qui identifiera plus explicitement les deux notions

1. *Premiers principes*[b], p. I, c. v, §. 27-32, p. 86 sq.

2. *Hist. de la philos. moderne*, t. II, c. ix, p. 501.

3. Seule en effet une faculté *simple*, à ce degré que la philosophie spiritualiste nomme *intellectualité*, est apte à percevoir des rapports simples, à élaborer des notions qui abs-

d'utilité et de vérité ou, ce qui revient au même, fera de l'utilité pratique le critère de la vérité : c'est le pragmatisme (§. 142).

L'évolution du Protestantisme a contribué à entraîner les esprits dans la même voie.

139. — Cherchant à distinguer la connaissance religieuse de la connaissance scientifique, Albrecht Ritschl (1822-1889) adopta finalement l'opinion de Wilhelm Herrmann[1]. La première, estime-t-il, s'occupe des jugements de valeur, *Werturteile,* comme sont les suivants : « Dieu est bon (pour moi); le Christ est dieu (pour moi) »; la seconde des jugements d'existence, *Seinsurteile,* comme celui-ci : « Dieu est ». Ce n'est pas qu'il admette, comme tels de ses disciples[2], que l'âme croyante se désintéresse de la vérité objective, mais, à rebours de ce qu'on attendrait, il professe que la perception de la valeur subjective commande l'affirmation d'objectivité : ce qui se révèle bon au sujet est vrai.

Communément la religion est conçue comme une relation entre l'âme et Dieu. Aux yeux de Ritschl, elle est caractérisée par la relation qu'elle établit entre l'homme et le monde : dans le sentiment de sa supériorité spirituelle et dans l'expérience douloureuse de sa faiblesse, l'homme cherche un moyen d'assurer sa maîtrise, sa royauté sur le monde; il affirme Dieu, parce qu'il voit dans cet être

traient de tout élément quantitatif, à acquérir par conséquent, non seulement des *images* ou représentations *générales,* mais des *concepts* strictement *universels.*

C'est là ce qui constitue l'intérêt du problème des universaux, si discuté au moyen âge. La spiritualité de l'âme, la nature des concepts universels et l'objectivité de la connaissance sont questions corrélatives.

1. Séduit un moment par l'Hégélianisme, puis par l'école de Tubingue, qui expliquait les origines chrétiennes par l'opposition du Pétrinisme et du Paulinisme (cf. J. Orr, *The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith,* in-16, Londres, 1897, c. I, p. 12 sq.), il les abandonne tour à tour et réfute même avec succès les thèses de Baur (cf. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne*[2], t. III, c. III, p. 120 sq.; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le Protestantisme*[1], c. II, p. 94 sq.). Sa pensée se développe surtout sous l'influence de Kant, Schleiermacher et de Wette (J. Orr, *op. cit.,* c. II, p. 29 sq.). Un moment, il admet que « la connaissance religieuse saisit le monde comme tout, tandis que la connaissance philosophique établit les lois particulières et générales de la nature et de l'esprit ». Sous l'influence de W. Herrmann (cf. M. Goguel, *W. Hermann et le problème relig. actuel,* in-8°, Paris, Fischbacher, 1905, p. II, c. I, p. 141 sq.), il se rétracte; cf. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*[4], 3 in-8°, Bonn, Marcus, 1910, t. III, c. IV, §. 28, p. 193 sq.

2. Par exemple W. Herrmann; cf. J. Orr, *op. cit.,* c. III, p. 68. — Sur les origines plus lointaines de la distinction entre *Seins-* et *Werturteile* (chez Kant, Schleiermacher, de Wette, Herbart, Lotze...) voir O. Ritschl, *Ueber Werturteile,* in-8°, Fribourg, 1895, p. 1-12; Scheibe, *Die Bedeutung der Werturteile für das relig. Erkennen,* in-8°, Halle, 1893, p. 1-14 (cité par J. Orr, *op. laud.,* p. 66). Étude critique par J. Orr, *ibid.,* c. VIII, p. 243 sq.

la garantie de son triomphe final. Ainsi, mais dans un sens différent de celui de KANT, Dieu est un postulat de la vie pratique [1].

Ces conceptions s'éclairent l'une l'autre. Leur orientation utilitariste est manifeste.

Il est vrai que RITSCHL, réagissant contre les écoles antérieures, cherche à assurer à la religion chrétienne un fondement historique solide, à savoir la théologie biblique [2] — et ce fait explique pourquoi se rencontrent parmi ses partisans des historiens de première valeur [3] — mais le choix arbitraire qu'il fait des textes scripturaires, la manière dont il distingue entre la théologie biblique et les assertions religieuses des écrivains canoniques, l'interprétation libre qu'il donne de leurs « jugements de valeur » laissent place à un subjectivisme très marqué [4].

140. — Ces théories de la philosophie allemande ont été vulgarisées en France, avec une nuance plus sentimentale, un souci moins marqué des recherches exégétiques et historiques, et une dépendance plus sensible des thèses de L. de WETTE ; c'est le *symbolo-fidéisme*, dont les représentants les plus brillants sont Auguste SABATIER et M. E. MÉNÉGOZ [5].

1. RITSCHL, *Die christ. Lehre von der Rechtferligung und Versöhnung* [4], t. III, Introd., §. 3, p. 17; c. I, §. 5, p. 28 sq.; c. IV, §. 27, p. 189 sq. — Autres passages indiqués par J. ORR, *op. cit.*, p. 71.

2. Voir spécialement RITSCHL, *op. cit.*, t. II, Introd., p. 1-26; KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl* [3], p. 55 sq.

3. Qu'il suffise de citer MM. HARNACK, LOOFS, SCHUERER, qui se sont illustrés, les premiers par leurs études sur l'histoire des dogmes et sur les origines chrétiennes, le dernier par son *Hist. du peuple juif*. — A l'école ritschlienne se rattachent MM. KAFTAN, LOBSTEIN, KATTENBUSCH, REISCHLE, HAERING. Aucun d'eux toutefois n'entend se lier servilement à la pensée du maître.

4. « C'est donc avec justice que cette théorie est accusée par TROELTSCH et par d'autres de nous conduire au subjectivisme. Le *Bendérisme* est son légitime aboutissement » ; J. ORR, *ibid.*, c. VIII, p. 249. Et M. P. WERNLE d'écrire : « On peut se demander si dans cette direction la conséquence dangereuse tirée par BENDER et déjà antérieurement par FEUERBACH n'est pas proche, à savoir que la foi en Dieu soit dès lors simplement conçue comme un produit des désirs humains... On peut se demander surtout si cette prétendue conception empirique de la religion répond bien aux faits de la vie religieuse. Une âme pieuse est-elle jamais parvenue à la foi en Dieu par des tendances, des désirs, des exigences, et non pas bien plutôt par des manifestations d'une réalité divine, *eines Göttlichen*, qui s'étaient imposées à elle, *die über ihn kamen?* » *Einführung in das theolog. Studium*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1908, p. II, sect. I, p. 290.

Le livre principal du ritschlien W. BENDER (1845-1901), dont on vient d'entrevoir l'idée maîtresse, est intitulé *Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung*, in-8°, Bonn, 1886; plusieurs éditions.

5. Sur la dépendance du symbolo-fidéisme à l'égard de la théologie allemande, voir M. LOBSTEIN, dans *TLZ*, 1897, col. 197-202; — sur la réduction progressive des dogmes qui s'en est ensuivie, E. DOUMERGUE, *Les étapes du fidéisme*, pet. in-8°, Paris, Fischbacher,

Le criticisme de Kant en forme la base[1]. L'inquiétude religieuse y est caractérisée comme chez Ritschl[2], sa distinction des « jugements de valeur » et des « jugements d'existence » formellement approuvée[3]. — L'instinct religieux y est défini « le besoin pressant qu'a l'esprit de se garantir contre les menaces perpétuelles de la nature[4] » — la foi « l'acte instinctif et réfléchi tout ensemble qui pousse l'esprit à s'affirmer lui-même la valeur absolue de l'esprit[5] »; elle trouve sa justification dans l'apaisement pratique qu'elle apporte : les croyants « sentent que leur besoin religieux est entièrement satisfait[6] ». La critique historique, excellente en soi, « ne peut rien, ni pour infirmer, ni pour confirmer la valeur morale du principe chrétien, que seule apprécie la conscience religieuse[7] », juge souverain de toute autorité extérieure, fût-ce celle de la Bible[8]. Ces expériences intimes sont primitives. Les formules qui les traduisent, dérivées et secondaires[9], révisables et interchangeables au cours de l'évolution, sont de purs symboles qui jaillissent, chez les grands initiateurs, de l'exaltation même de la vie religieuse[10]. Telle est, après la conception « mythologique » et la conception « dogmatique » de l'inspiration, autrefois acceptées, la conception « critique ». Toute autre est « antipsychologique... une vaine fantasmagorie[11] ».

Toutes les religions bénéficient donc d'une inspiration véritable. « Chacune de leurs Bibles se place naturellement sur un degré de

s. d.,; du même, *La crise du sentiment protest.*, dans *Le Christianisme au XXe siècle*, 14 mars 1918; — sur les divergences de moins en moins sensibles du « libéralisme » ritschlien et du « symbolo-fidéisme », É. Ménégoz, *Publicat. diverses sur le fidéisme*, 3 in-8°, Paris, Fischbacher, 1900-13, t. III, n. 143, p. 159 sq.

1. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'hist.*[9], in-8°, Paris, Fischbacher, s. d., l. III, c. iv, p. 359 sq.

2. *Esquisse*[9], l. I, c. i, §. ii, p. 14 sq.; l. III, c. iv, §. ii, p. 361 sq., §. v, p. 389.

3. *Esquisse*[9], l. III, c. iv, §. iii, p. 371 sq.

4. *Ibid.*, l. III, c. iv, §. v, p. 389.

5. *Ibid.*, §. ii, p. 365.

6. *Ibid.*, l. II, c. ii, §. i, p. 176.

7. *Ibid.*, l. II, c. ii, §. ii, p. 188; §. iv, p. 206.

8. *Ibid.*, l. III, c. i, §. v, p. 284 sq.; cf. *Les relig. d'autorité et la relig. de l'esprit*[3], l. II, c. i, §. iv, p. 274 sq.; c. v, §. ii, p. 385; §. iii, p. 387 sq... Ménégoz, *Publicat. sur le fidéisme*, t. I, n. 3, p. 59 sq....

9. *Esquisse*[9], l. II, c. ii, §. iv, p. 204 sq.; l. III, c. i, §. ii, p. 268 sq.; *Relig. d'autor.*[3], l. III, c. v, §. iv. p. 533 sq.

10. *Esquisse*[9], l. III, c. iv, §. vi, p. 390 sq.

11. *Esquisse*[9], l. I, c. ii sq., p. 35 sq.; l. III, c. iv, §. vi, p. 395; cf. Ménégoz, *Publicat. sur le fidéisme*, t. III, n. 155, 157, p. 208 sq., 219 sq.

l'échelle des révélations divines[1]. » Toutes ont leurs miracles, interprétations mystiques et réconfortantes qu'une foi vive donne à des événements soumis d'ailleurs au déterminisme des lois naturelles[2]. Mais le Christianisme est la forme la plus parfaite de la piété. « De quelque bord qu'on pénètre dans l'histoire des religions, écrit A. Sabatier, et en quelque sens qu'on la parcoure, on voit les routes, montant lentement des vallées obscures, se rapprocher les unes des autres et tendre vers lui, comme à un autre Mont-Blanc, dernière et lumineuse cime, d'où l'ordre et la lumière se répandent sur tout le reste[3]. »

141. — L'attitude adoptée par l'Église romaine, depuis le commencement de son histoire, ne lui permettait pas de reconnaître dans ce Christianisme interprété par la philosophie moderne la religion de ses pères. Dès qu'elle l'a vu s'insinuer chez certains écrivains catholiques, elle l'a dénoncé, sous le nom de « *modernisme* », comme le « rendez-vous de toutes les hérésies[4] ». Agnosticisme, fidéisme, symbolisme, évolutionnisme dogmatique[5] constituent, à coup sûr, l'antithèse de son enseignement séculaire[6].

1. *Esquisse*[9], l. I, c. II, §. IV, p. 56 sq.; c. III, §. IV, p. 93 sq.; l. II, c. I, §. III, p. 156 sq.

2. Ménégoz, *Public. sur le fidéisme*, t. I, n. 7 sq., p. 124 sq. (avec réponse aux critiques de MM. Doumergue et H. Bois, n. 9 sq.); Sabatier, *Esquisse*[9], l. I, c. III, §. III, p. 83 sq.

3. Sabatier, *Esquisse*[9], l. I, c. IV, §. V, p. 132 sq.

4. « *Omnium haereseon collectum* »; *ES*[13], n. 2105.

5. La théorie de l'évolution, appliquée au dogme chrétien, est toutefois formellement agréée par le Concile du Vatican, à condition de présenter le développement doctrinal comme se poursuivant « dans le même sens et dans la même pensée »; *ES*[13], n. 1800 : il n'y a pour l'Église romaine de croissance et de progrès légitimes, que s'ils respectent le donné originel. — Voir par exemple, sur ce point, les indications réunies dans notre article *Dogme, DAFC*, t. I, col. 1152-82.

6. Voir entre autres le *Programma dei modernisti*, in-12, Rome, 1908. — Sur les origines de ce mouvement, consulter notamment J. Lebreton, *L'Encyclique* [*Pascendi*] *et la théologie moderniste*, dans les *Études*, 1907, t. CXIII, p. 497 sq.; à part, in-16, Paris, Beauchesne, 1908; traductions anglaise et italienne.

Qu'il suffise de citer, parmi les modernistes français, l'ex-abbé Loisy. — Passé du Catholicisme à un évolutionnisme fort teinté d'Hégélianisme (*L'Evangile et l'Église*, in-12, Paris, Alph. Picard, 1902; 4e édit., Ceffonds, chez l'auteur, 1908; trad. allemande, par J. Grière-Becker, Munich, Kirchheim, 1903; trad. anglaise par C. Home, Londres, Isbister, 1903; avec préface de G. Tyrrell, Londres, Pitman, 1908 — *Autour d'un petit livre*, [Cinq lettres en défense du précédent], in-12, Paris, Alph. Picard, 1903) — accentuant de plus en plus l'influence du paganisme sur le Christianisme et l'analogie des deux courants (*Les mystères païens et le mystère chrétien*, in-8°, Paris, E. Nourry, 1919; *Essai historique sur le sacrifice*, in-8°, *ibid.*, 1920), M. A. Loisy s'est arrêté au positivisme des *Sociétés pour la culture éthique* (*La religion*, in-12, *ibid.*, 1917). — A la manière de Comte (*supra*, p. 283) et de Durkheim (*infra*, p. 448), il voit aujourd'hui dans l'humanité « le vrai Christ éternel, toujours souffrant, toujours mourant et toujours ressuscitant »;

142. — Un peuple de caractère plus positif, chez qui la multiplication plus rapide des sectes religieuses, favorisée par la séparation complète des Églises et de l'État, a rendu plus générale et plus profonde la lassitude à l'égard des controverses doctrinales, s'est chargé d'accentuer les tendances agnostiques et utilitaristes que nous venons de signaler. L'Amérique, vers la fin du siècle dernier, a vu naître et se développer les *Societies for ethical culture*[1], la *Christian Science*, la *Mind cure*, la *New thought*[2]. Les premières cherchent à grouper les esprits qui se préoccupent avant tout de progrès moral; elles laissent à leurs membres entière liberté d'agréer les opinions théologiques qui leur paraissent s'accorder davantage avec l'idéal qu'ils poursuivent. Les autres s'appliquent à utiliser la croyance au surnaturel, comme un moyen de réconforter les âmes et même de guérir les maux du corps : elles pratiquent en somme une sorte de psychiâtrie à base religieuse. Les unes et les autres, à leur manière, s'accommodent donc d'une métaphysique, mais d'une métaphysique qui se désintéresse de toutes les écoles et, par une conséquence inévitable, se met à l'aise à l'égard de leur logique décriée. Le dédain que les intellectuels leur rendent en général avec usure s'explique donc sans peine. On le comprend aussi : les attitudes précitées, si divergentes que soient les croyances qu'elles acceptent, supposent une conception commune. Le bon sens, peut-on dire, l'a formulée, non sans une pointe d'ironie, dans l'adage connu : « Vivre d'abord; philosopher ensuite; *primum est vivere; deinde philosophare* ». De cette philosophie quelques Américains se sont appliqués à fournir un exposé méthodique. L'un d'eux surtout, converti lui-même de la *Mind cure*, s'est distingué entre tous par la finesse de ses analyses psychologiques et l'éclat de son talent : William James (1842-1910).

Signalant les origines lointaines et les progrès de la théorie qu'il préconise, cet auteur écrivait : « De Rome à Luther, puis à Calvin,

La religion, p. 287. Comme ces philosophes, il prend soin d'esquisser les rites et les fêtes du culte à venir; *ibid.*, p. 312 sq. : anniversaires de la bataille de la Marne, de la paix mondiale etc.

Il est curieux de le voir, à mi-chemin de cette évolution, comme A. Sabatier et pour des causes analogues, reproduire la théorie des « deux vérités »; *Autour d'un petit livre*, p. vii; cf. p. 49 sq.; A. Sabatier, *Esquisse*[9], l. I, c. iii, p. 86 sq.

1. Sur ces sociétés et sur leur diffusion, voir Gruber, *Le Positivisme depuis Comte* (trad. Mazoyer), p. II, c. ii, §. 164 sq., p. 450 sq.; J. H. Leuba, *Psychol. des phénomènes relig.*, traduction L. Cons, in-8°, Paris, Alcan, 1914, p. IV, c. xiii, p. 386 sq.

2. Leuba, *op. cit.*, p. IV, c. xii, p. 347 sq.; O. Pfuelf, S. J., *Die neue amerikanische Gnosis*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1905, t. LXIX, p. 64 sq., 174 sq.; voir en outre les ouvrages de P. Janet et de G. Rhodes cités plus loin, p. 413, n. 2.

du Calvinisme à la religion de WESLEY, du Méthodisme enfin jusqu'au « libéralisme » pur, qu'il soit ou non du type de la mind-cure, dans toutes ces formes diverses et successives du Christianisme, auxquelles il faudrait joindre les mystiques du moyen âge, les quiétistes et les piétistes, les quakers, nous pouvons marquer les progrès incessants vers l'idée d'un secours spirituel immédiat, dont l'individu désemparé fait l'expérience, et qui ne dépend ni d'un appareil doctrinal, ni de rites propitiatoires, *in no essential need of doctrinal apparatus or propitiatory machinery*[1] ». Voici comment il dépeint cette expérience réconfortante qui commande et soutient la foi : « Le croyant se sent en continuité... avec un *moi* plus grand d'où découlent en lui des expériences de salut. Ceux qui éprouvent ces expériences assez distinctes et assez fréquentes pour vivre à leur lumière, demeurent inébranlables aux critiques, de quelque côté qu'elles puissent surgir, qu'elles soient académiques ou scientifiques, fût-ce la voix de la logique du sens commun, *be it merely the voice of logical common sense*. Ils ont eu leur vision; *they have had their vision*[2] ». Distinguant avec justesse entre les impressions éprouvées par le croyant et les formules dont il se sert pour les traduire, « le fait est, observe-t-il, que le sentiment mystique d'expansion et de libre épanouissement n'a pas de contenu intellectuel qui lui soit propre : il s'allie à toutes les philosophies ou théologies dans le cadre desquelles il peut s'insérer. Nous n'avons pas le droit de l'invoquer comme preuve rigoureuse d'aucune croyance déterminée... Il n'établit qu'une présomption en leur faveur : il est orienté dans la même direction [3] ».

Cette dernière constatation peut paraître désespérante pour tous ceux qui, rejetant l'autorité de la raison spéculative, se plaisaient à voir dans leurs expériences religieuses soit l'emprise directe de la « grâce », comme LUTHER, soit le « témoignage du Saint-Esprit », comme CALVIN, soit du moins la confirmation assurée des idées chrétiennes auxquelles ils adhéraient, comme nombre de protestants, à la suite de ces initiateurs (§. 84 sq.). William JAMES n'en juge pas ainsi. Il dégage seulement de l'histoire les conclusions suivantes. Tout

1. *L'expérience religieuse*², traduction française [remaniée et adoucie] par Fr. ABAUZIT, in-8°, Paris, Alcan, 1908, c. VII, p. 179 (texte anglais, *The Varieties of Relig. Experience*, in-8°, Londres, Longmans, 1903, p. 211; trad. par G. WOBBERMIN, *Die religiöse Erfahrung, in ihrer Mannigfaltigkeit*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1907). — Ce que dit JAMES des mystiques du moyen âge n'est pas exact, puisqu'aucun d'eux, même ECKHART, ne rejetait l'autorité de l'Église.

2. *A Pluralistic Universe*, in-8°, *ibid.*, 1909, c. VIII, p. 307.

3. *L'expérience religieuse*², c. X, p. 360.

d'abord, cette tendance universelle et incoercible vers un monde meilleur et « divin » prouve, à l'entendre, que la religion répond à un besoin foncier de notre nature : elle est donc impérissable[1]. Ensuite, la diversité des croyances, leur dépendance manifeste des tempéraments individuels montrent clairement que la vérité est chose toute relative. La « vérité », explique-t-il, en adoptant la critique de l'intellectualisme faite par M. Bergson et son explication des idées générales, la vérité est un nom commode que nous donnons aux catégories mentales qui se dégagent en nous, au cours de nos expériences journalières, et que leur succès pratique autorise progressivement[2]. C'est, dit-il avec M. Schiller, un produit humain, « *man made product*[3] ». La vérité « se fait », comme le droit[4], et son indice caractéristique est l'utilité des concepts dans le commerce de la vie. L'homme enfin assagi doit donc se contenter de cette science toute pratique. « *Deus est ens a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens* etc... En quoi, demande-t-il, pareille définition est-elle instructive? Elle signifie moins que rien dans sa pompeuse robe d'adjectifs. Le pragmatisme seul peut lire en elle un sens positif, et pour cela il tourne résolument le dos au point de vue intellectualiste. „ Dieu est dans son ciel; tout va bien pour le monde! „ Voilà le vrai cœur de votre théologie, et pour cela vous n'avez nul besoin de définitions rationalistes[5]. »

1. « D'un point de vue tout psychologique, la religion peut repousser les attaques de ses adversaires. Vraie ou fausse, avec ou sans contenu intellectuel, elle n'est point un anachronisme ; elle n'est point une survivance; elle est une fonction éternelle de l'esprit humain »; *Expérience relig.*[2], Concl., p. 423.

2. *A Pluralistic Universe*, leç. V, p. 214; leç. VI, p. 225 sq. — En réponse à diverses critiques, M. Bergson a déclaré que W. James l'avait correctement interprété : *Journal of Philos., Psychol. a. Scientif. Methods*, 1910, p. 385 sq. — Rapprocher de cette théorie évolutionniste celle de Spencer, *supra*, p. 286 sq. et la remarque de Höffding, p. 289.

3. *Pragmatism*, in-8°, Londres, Longmans, 1907, leç. VII, p. 239 sq.; cf. *The Meaning of Truth; a sequel to « Pragmatism »*, *ibid.*, 1909.

4. « *Truth for us is simply a collective name for verification-processes... Truth is* made, *just as health, wealth and strength are made in the course of experience* »; *Pragmatism*, leç. VI, p. 218. — « *The truth... is only the expedient in the way of our thinking, just as « the right » is only the expedient in the way of our behaving* »; *ibid.*, p. 222.

5. « *God's in his heaven; all's rigth with the world!* » — *That's the real heart of your theology, and for that you need no rationalist definitions* »; *Pragmatism*, leç. III, p. 121, 122. — « Dieu, écrit de son côté le prof. Leuba, existe-t-il réellement? Comment existe-t-il? Quelle est sa nature? Il n'importe guère. Le but de la religion, en dernière analyse, n'est pas Dieu, mais la vie, une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante. La tendance religieuse, à tous ses degrés, consiste dans l'amour de la vie »; *The contents of relig. consciousness*, dans *The Monist*, Juillet 1901, p. 571 sq.; cité par W. James, *Expér.*

W. James appelle sa théorie « *pragmatisme* ». Le mot est nouveau, observe-t-il, non l'attitude qu'il désigne[1]. C'est peut-être beaucoup dire. Si dans le passé nombre d'esprits identifiaient en fait la vérité avec les illusions qui les réconfortaient, prenant inconsciemment pour critère leur goût personnel, du moins, dans une certaine mesure, voulaient-ils connaître la vérité pour elle-même et de bonne foi régler leur conduite d'après la nature de Dieu. Mais faire de la renonciation à la connaissance objective de Dieu « le cœur de la théologie » et régler de parti pris ses pensées d'après les ressources pratiques qu'elles fournissent dans la lutte pour la vie, n'est-ce pas une nouveauté? L'attitude « religieuse » ainsi définie diffère-t-elle beaucoup des autosuggestions systématiques de la *Mind cure* ou de la *Christian science?* — Nous laissons au lecteur le soin d'en juger.

Quelle que soit à cet égard son opinion, il accordera du moins à James — et c'est le point que pour notre part nous avons essayé de mettre en lumière — que la succession des systèmes théologiques, depuis la Réforme, a préparé l'avènement de la philosophie dont il se fait le champion[2]. Par une filière facile à discerner, on passe de la foi « fiduciale » ou « passive » aux « formules de concorde », de ces formules à l'agnosticisme, de l'agnosticisme au positivisme de Comte ou de Spencer, ou au fidéisme de Kant ou de Ritschl, du positivisme et du fidéisme au pragmatisme.

Nous allons avoir à revenir sur nos pas, pour exposer les enquêtes et les admirables découvertes qui ont trouvé place dans la période que nous venons d'examiner. D'ores et déjà, l'on entrevoit dans quel esprit ces recherches ont été entreprises et leurs résultats utilisés. —

relig[2]., Conclus., p. 423. — Comparer avec les thèses de Ritschl (*supra*, p. 290 sq.) et celles de Bender (*supra*, p. 291, note 4).

1. *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking.* C'est le titre de son livre. — M. Pierce, qui le premier a proposé cette manière de voir, préférait le terme de *pragmaticism* (cf. *Hibbert Journal*, Oct. 1908, p. 109 sq.); M. Schiller adopte celui d'*humanism*.

Sur les diverses formes de pragmatisme voir M. Hébert, *Le pragmatisme*[2], in-12, Paris, E. Nourry, 1909. — Le livre appelle toutefois d'expresses réserves, même quant à l'exposé des doctrines. — Dans une réponse, *Journ. of Philos., Psych. and Scientif. Methods*, décembre 1908, reproduite par M. Hébert, *op. cit.*, p. 139 sq., W. James s'applique à défendre contre le reproche de subjectivisme les expressions citées plus haut, p. 296, note 4 : « *Truth is only the expedient...* »

Il importe de ne pas confondre avec le pragmatisme de Pierce, Dewey, Schiller et James l'attitude du savant qui reconnaît seulement le caractère provisoire de ses théories scientifiques et réserve, par scrupule de méthode, des explications qui ne relèvent pas formellement de son domaine. Voir de Vrecille, *La valeur des théories physiques*, dans *Études*, 1906, t. CVII, p. 349 sq.

2. *Expérience religieuse*[2], c. vii, p. 179. — Texte cité plus haut, p. 294, fin.

Un nombre relativement restreint de philosophes et d'érudits maintiennent seuls la valeur de la métaphysique et demandent en conséquence à la raison raisonnante de discerner parmi les cultes historiques la « vraie religion ». L'agnosticisme forme le trait commun de tous les autres. Positivistes, ou bien ils se désintéressent de toute conclusion transcendante et se préoccupent uniquement d'établir des faits : « la recherche n'a plus d'autre objectif que la trouvaille[1] » — ou bien ils estiment que l'histoire des théologies doit remplacer la discussion des systèmes et que la vérité religieuse, dans la mesure où nous pouvons l'atteindre, doit se dégager comme spontanément de la comparaison des faits — ou bien ils prétendent établir, conformément à la « loi des trois états », que « l'histoire de l'humanité est celle d'une laïcisation progressive[2] », destinée à devenir définitive... Symbolo-fidéistes, plus ou moins teintés d'Hégélianisme, ils demandent à l'histoire des religions de leur indiquer les symboles disparates et pourtant apparentés par lesquels l'humanité a traduit, au cours de son évolution, l'idéal qu'elle poursuit. Pragmatistes, ils s'appliquent à connaître la série des expériences religieuses, les attitudes et les croyances qui réussissent et, par là même, celles qui s'imposent.

Art. II. — *DÉCOUVERTES DE TEXTES ET MONUMENTS RELIGIEUX*

Sect. I. Archéologie historique. — Sect. II. Archéologie préhistorique.

Sect. I. — §. 143. Védisme, Brahmanisme, Bouddhisme. — Le départ de leurs éléments respectifs et leur interprétation facilités par la publication des textes canoniques et épigraphiques du Bouddhisme, et par la démonstration du caractère artificiel des *Vedas*. — §. 144. La Perse. Controverses sur la personne de Zoroastre, la date de sa réforme et celle des écrits avestiques. — §. 145. Religions des Romains, des Grecs, des Germains et des Slaves. — §. 146. Religions de l'Extrême-Orient. — §. 147. Résurrection de Ninive et de Babylone. — §. 148. Résurrection de l'ancienne Égypte. — §. 149. Syrie, Palestine, Arabie. — §. 150. Répercussion de ces découvertes sur la connaissance de l'Islamisme, — §. 151. sur celle du Judaïsme. — §. 152. Découvertes relatives au Christianisme.

143. — De 1840 à nos jours on peut, de manière assez lâche, distinguer dans les études archéologiques deux phases principales. Au début, la période historique des religions, attestée par leurs livres sacrés, leurs inscriptions, les ruines de leurs temples, retient surtout

1. « Ceux qui répugnent encore à reconnaître que la recherche n'a plus d'autre objectif que la trouvaille disent que toutes les découvertes des érudits sont un gain pour la science de l'homme; mais c'est une manière de parler, et un postulat qui n'a jamais été démontré » ; Langlois, *L'histoire au XIX° siècle*, dans *Questions d'histoire et d'enseignement*, in-12, Paris, Hachette, 1902, p. 217.

2. S. Reinach, *Cultes, mythes, religions*, t. II, Introd., p. xv sq.

l'attention; plus tard, on s'occupe spécialement de leur préhistoire. Les recherches, à proportion, croissent en intérêt et en difficulté.

Essayons de signaler au moins, en groupant les religions apparentées, les faits les plus importants.

Parmi les religions asiatiques, le Bouddhisme se présente comme la plus considérable, par le nombre de ses adeptes, l'étendue des territoires où il s'est implanté et l'influence qu'il a exercée. En raison même des amalgames dogmatiques et rituels auxquels il a donné lieu, les progrès réalisés à son sujet ont facilité l'étude des cultes avec lesquels il est entré en contact.

Hodgson avait livré à la science les livres bouddhiques du Népal, Czoma de Köres ceux du Thibet, J. J. Schmidt ceux de la Mongolie, G. Turnour ceux de Ceylan. En 1861, la découverte des monuments du Cambodge, par Henri Mouhot, ouvrit aux érudits un nouveau champ d'explorations et fournit un nouvel exemple du syncrétisme oriental, la religion cambodgienne associant le culte de Çiva à celui du Bouddha et les traditions bouddhiques du nord à celles du sud[1].

En 1881, Max Mueller édite les textes bouddhiques du Japon[2] et le jeune bouddhiste japonais, Bunyu Nanjio, qui l'avait secondé dans cette tâche, donne, en 1883, un catalogue des traductions chinoises du canon bouddhique, la *Tripitaka*. Successivement sont aussi mis au jour les recueils canoniques de la Birmanie, de Siam, du Turkestan. A partir de 1879, des érudits de premier ordre, sous la direction de Max Mueller, fournissent des traductions critiques de ces textes, dans la grande collection des *Livres sacrés de l'Orient*[3]; parallèlement diverses sociétés savantes[4] se constituent pour en éditer et commenter

1. Les ruines merveilleuses de l'art kmer, découvertes dès 1570 par les Portugais, avaient été plusieurs fois signalées par les missionnaires, notamment en 1850 par l'abbé Bouillevaux. La relation de H. Mouhot, publiée après sa mort, a seule fixé l'attention. Depuis cette époque, diverses missions françaises se sont succédé : celle de Doudard de Lagrée, en 1866, du lieutenant Delaporte, en 1874, achevée par Faraut, celle du même Delaporte et d'Ermallt, en 1882, de L. Fournereau, en 1888, sans compter les explorations du Dr. Bastian, allemand, et de l'anglais Thomson.

Les inscriptions rédigées en sanscrit et en cambodgien archaïque ont fait l'objet de travaux importants de MM. Aymonier, Kern, Barth, Bergaigne.

2. *Buddhist Texts from Japan*, dans *Anecdota Oxoniensia*, Aryan series.

3. *Sacred Books of the East*, 50 in-8°, dont un index général fort précieux (t. L), dû à M. Winternitz, Oxford, Clarendon press, 1879-1910. — En 1876, Max Mueller renonce à l'enseignement, pour diriger cette publication, qui lui doit en outre plusieurs volumes. — Pour les textes bouddhiques, voir t. X, XI, XIII, XVII, XIX, XX, XXI, XXXV, XXXVI, XLIX.

4. Telles la *Pâli Text Society*, fondée à Londres en 1881; la *Bibliotheca Buddhica*, de l'Académie de Saint-Pétersbourg, la *Buddhist Text Society* de Calcutta...

Voir aussi *Epigraphia Indica and Record of the archaeological survey of India* de

de nouveaux. Ces diverses publications favorisent pour autant le travail comparatif que nous avons vu inauguré par Eugène Burnouf (§. 121) et permettent sur les différentes branches du Bouddhisme des monographies de première valeur [1].

Au succès (encore bien restreint) de ces recherches contribuèrent les renseignements fournis par diverses relations de pèlerins chinois [2], puis ceux qu'apporta, à une époque plus récente, la découverte des inscriptions de l'empereur indien Asoka [3] (273-231 av. J.-C.). Les premières fixaient l'état du culte, au temps de ces voyages; les autres servaient à déterminer quelques dates de la propagande bouddhique et procuraient quelques points de repère, propres à éclairer l'histoire des Écritures canoniques [4].

J. Burgess, E. Hultzch et A. Fuehrer, 8 in-fol. et suppl. au t. VII, Calcutta, 1890-1906; *Palaeographical Society,* Facsimiles of mss. and inscript., Oriental series, par W. Wright, in-fol., Londres, 1875-1883; *Corpus inscript. Indic.*... et les périodiques d'intérêt plus général, *Journal asiatique* de Paris, *The Asiatic Journal* de Londres, *Journal of the Royal Asiatic Soc.* de Londres, Calcutta, Bombay, Colombo, Shang-hai, Singapour etc.

1. Voir, entre autres, sur le Bouddhisme indien, les travaux plus importants de Edm. Hardy, Koeppen, W. Vassiliev, T.-W. Rhys Davids, L. de la Vallée Poussin, H. Oldenberg, H. Kern... sur le Bouddhisme thibétain C. R. Koeppen, E. Schlaginweit, L.-A. Waddell, Gruenwedell... sur le Bouddhisme chinois S. Béal, J. Edkins, L. Wieger... sur le Bouddhisme japonais B. Nanjio, R. Fujishima, W. E. Griffis...

On trouvera une bibliographie plus détaillée dans *ERE*, aux art. *Bhutân*, *Burma*, *Central Asia*, *Ceylon*, *China* etc.

2. Celle de Fa-Hian, éditée par Abel Rémusat (1836) et par Legge (1886); celle de Hiouen-Tsiang par Stan. Julien (1857-58) et par Béal (1884); celle de I-Tsing par J. Takakusu (1896) et celles des devanciers que mentionne I-Tsing par Éd. Chavannes (1894). — Voir A. Barth, *Le pélerin chinois I-Tsing*, dans *JS*, 1898, reproduit dans *Quarante ans d'indianisme*, t. IV, p. 408-62; H. Cordier, *Histoire générale de la Chine*, 4 in-8°, Paris, Geuthner, 1920, t. I, c. xxv, p. 551-70.

3. Au nombre de trente-quatre, reproduites parfois sous cinq formes différentes, elles ont été successivement relevées, depuis le premier tiers du XIX° s., dans une vingtaine de localités. Le prince y énumère toutes les mesures qu'il a prises pour promouvoir la « Loi de la piété ». — Cf. E. Senart, *Étude sur les inscriptions de Piyadasi*, dans *JA*, 1880 sq.; à part, 2 in-8°, Paris, 1881-86. — On les trouvera réunies et traduites dans V. A. Smith, *Asoka, the buddhist emperor of India*, in-8°, Oxford, 1901; du même, art. *Asoka*, dans *ERE*, t. I, p. 124 sq., renvoyant pour le texte nouveau, découvert en 1907, à *Epigr. Indica*, t. VIII, p. 166; *Acad. des Inscript.*, 1907, p. 25; *JASB*, 1907.

4. Tandis que J. P. Minayev croit à la formation tardive du canon (*Recherches sur le Bouddhisme*, Trad. du russe par R. H. Assjer de Pompignan, Préface de E. Senart, in-8°, Paris, Leroux, 1894), conclusion que rejoint de son côté V. P. Vassiliev (*Le Bouddhisme dans son plein développement, d'après les Vinayas;* trad. du russe par S. Lévi, *RHR*, 1896, t. XXXIV, p. 318-25), H. Oldenberg (*Buddhist. Studien*, *ZDMG*, 1898, t. LII, p. 613-95) estime qu'une portion considérable du canon doit être antérieure au concile de Vaiçâlî, tenu cent ans environ après la mort du Bouddha. — A. Barth inclinait vers la première thèse, *RHR*, 1900, t. XLII, p. 74-78; *Quarante ans d'indian.*, t. II, p. 356 sq.

Sur la valeur relative des traditions du nord et du sud (sources pâlies), voir, avec préférence pour ces dernières, A. Barth, *ibid.*, p. 57; *Quarante ans d'indian.*, t. II, p. 339 sq.

Outre le Bouddhisme, l'Inde a connu le Brahmanisme[1], forme aristocratique et savante de l'ancienne religion védique, l'Hindouisme[2], qui constitue sous des formes multiples l'adaptation du Védisme aux besoins des classes populaires, le Jaïnisme[3], réforme religieuse à peu près contemporaine de celle du Bouddha, la religion des sikhs[4], sorte de compromis entre le Bouddhisme et le Mahométisme. A Auguste Barth (1834-1916) revient, pour une large part, l'honneur d'avoir caractérisé ces diverses couches religieuses, dans son esquisse magistrale, *Religions de l'Inde*[5], et d'avoir durant une quarantaine d'années, par ses bulletins critiques, orienté et dirigé les études indianistes[6]. Non moins glorieux d'ailleurs, à plus d'un égard, fut le rôle des deux érudits allemands Albrecht Weber (1825-1901), auteur des *Indische Studien,* et Georg Buehler (1837-98), inspirateur et éditeur du *Grundriss der indo-arischen Philologie*[7].

Un intérêt capital, on le comprend, s'attache aux *Vedas*. Ces textes ont été traduits avec une fidélité et une perfection croissantes[8], mais il était plus délicat d'assigner aux divers livres leur date et d'établir leur véritable caractère. Les errements de Frédéric Creuzer s'expliquent en partie par ce fait, que les compositions les plus récentes avaient été les premières livrées au public (§. 132). On comprit assez

1. Voir notamment sur le Védisme et le Brahmanisme, les travaux de J. Muir, A. Kaegi, E. Hardy, R. Pischel, K. F. Geldner et spécialement ceux de A. Barth et H. Oldenberg.

2. Outre les *Essais* de Colebrooke (*supra,* p. 230, note 5), voir surtout les travaux de Lyall, W. Crooke, A. Barth, E. W. Hopkins...

3. Voir de même diverses études de G. Buehler et de A. Weber (dans ses *Indische Studien*), et l'*Essai de bibliograhie jaïna* de A. Guérinot (*AMG,* t. XXII), in-8°, Paris, Leroux, 1906; complément dans *JA*, 1909, t. XIV (xe sér.), p. 47-148; cf. *Répertoire d'épigr. Jaïna,* in-8°, Paris, Leroux, 1908.

4. Voir spécialement l'édition de l'*Adi-Granth*, livre sacré des sikhs, par E. Trumpp, in-8°, Londres, 1877, et son exposé de leur religion (en allemand), in-8°, Leipzig, 1881.

5. *Religions de l'Inde,* dans *ESR*, 1879, t. VI, p. 512-649; à part, avec addition de notes considérables, gr. in-8°, Paris, Fischbacher, 1879; — traduction anglaise, avec addition d'une préface importante, in-8°, Londres, Trübner, 1882 (4e édit., 1906); — réédition française dans *Quarante ans d'indianisme,* in-8°, Paris, Leroux, 1914, t. I, p. 1-252, avec table des concordances, p. 253-55.

6. Spécialement dans *RHR*, 1880 sq. — Reproduits dans *Quarante ans d'indianisme.*

7. Avec la collaboration de nombreux savants, 3 tomes d'un nombre variable de fascicules, Strasbourg, Trübner, 1896 sq. (en cours).

8. Après l'édition partielle du *Rig-Veda,* due à Rosen (1830), suivent les traductions complètes de Max Mueller (1849-74), de Th. Aufrecht (1861-63), de Shankar Pandit (1876 sq.), de Langlois (1848-51), de Wilson (1850-66), ces deux dernières assez défectueuses, celles de H. Grassmann (1876-77), de A. Ludwig (1876-79), en notable progrès, celle d'Oldenberg (1909)... Signalons, pour l'*Atharva-Veda*, si important pour l'étude de la magie et des superstitions populaires, l'édit. de G. M. Bolling et J. von Negelein (1909 sq.).

vite que les plus anciennes étaient les hymnes du *Rig-Veda,* et l'on se plut longtemps à les considérer comme l'expression d'une poésie spontanée et primitive. « Il y a dans les *Védas,* dit J. Darmesteter, beaucoup d'aurore, de soleil, de lumière, et l'aurore, le soleil, la lumière sont de si belles choses, que leur nom à lui seul est toute une poésie; on a donc lu la nature dans les *Védas.* Elle n'y est pas. Dans les milliers d'hymnes dont se compose le *Rig,* quand on a détaché quelques hymnes pleins de vie et de fraîcheur... il ne reste plus qu'un amas de formules liturgiques, un rabâchage de litanies, et ce qui est pis et que l'on n'aurait jamais soupçonné d'abord, une rhétorique raffinée de théologiens subtils... Cette poésie naturaliste, cette poésie primitive de l'humanité a déjà toutes les prétentions, tout l'artificiel, tout le creux des littératures de décadence[1]. » Le mérite d'avoir établi ce fait, dont on exagérera difficilement l'importance, appartient à A. Bergaigne[2].

144. — Concurremment avec l'étude des *Vedas,* s'est développée celle de l'*Avesta* et de la religion des Perses[3]. Les éditions critiques ont frayé la voie[4]. Toutefois, si l'époque récente des Sassanides (226-652) a fourni rapidement des connaissances précises, de grandes

1. *Essais orientaux,* Ire étude, c. II, p. 25 sq.

2. Dans ses deux livres, *La relig. védique, d'après les hymnes du Rig-Véda,* 3 in-8°, Paris, 1878-83, et index par M. Bloomfield, Paris, 1897 — *Les figures de rhétorique dans le Rig-Véda,* in-8°, Paris, 1880, pp. 42.

3. Pour l'histoire des études avestiques, voir A. Hovelacque, *L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme,* in-8°, Paris, 1878 (le reste de l'ouvrage est sans valeur) et Mgr de Harlez, *Hist. et état présent des études avestiques,* in-8°, Bruxelles, 1886.

4. Après les travaux de Burnouf (*supra,* c. VI, p. 229 sq.) et de Brockhaus (1850), des traductions de l'*Avesta,* la plupart accompagnées d'introductions savantes et de commentaires, ont été données, en anglais par N. L. Westergaard (1852-54), J. Darmesteter (*SBE,* t. IV, 1880; t. XXIII, 1883), L. H. Mills (*SBE,* t. XXXI, 1887); en allemand, par Fr. Spiegel (1852-63; commentaires, 1865-69), K. Geldner (1886-95), F. Wolff (1910); en français, par Mgr de Harlez (1875-77; 2° éd., meilleure, 1881), J. Darmesteter (*AMG,* t. XXI, XXII, 1892; t. XXIV, 1893); des traductions des textes pehlvis, par E. W. West (*SBE,* t. V, 1880; t. XVIII, 1882; t. XXIV, 1885; t. XXXVII, 1892; t. XLVII, 1897), M. Haug (1872), D. P. Sanjana (1885, 1894), A. Barthélemy (1887), W. Geiger (1890); des traductions des *Gathas,* par L. H. Mills (1892-94), C. Bartholomae (1905), K. E. Kanga (1895), C. Kossowicz (1867-71); cf. Hardy, *ARW,* 1901, t. IV, p. 108 sq.

En dehors des histoires générales, les travaux les plus importants sur la Perse et sa religion sont ceux de F. Windischmann, C. P. Tiele, Fr. Spiegel, W. Geiger, de Harlez, J. Darmesteter, M. Haug, A. V. W. Jackson, E. Lehmann, H. L. Mills, D. D. P. Sanjana, E. Wilhelm, M. N. Dhalla, *Zoroastrian Theology, from the earliest times,* in-8°, New-York et Londres, Luzac, 1914... Pour l'époque des Sassanides, voir J. Mohl et J. A. Vullers (éditeurs du *Livre des rois),* L. C. Casartelli, D. Menant, V. Henry...

Au *Grundriss* de G. Buehler, signalé plus haut (p. 301, n. 7) répond, pour les questions iraniennes, le *Grundriss der iranischen Philologie,* édité par W. Geiger et E. Kuhn, 2 gr. in-8°, Strasbourg, Trübner, 1895 sq.

incertitudes règnent encore sur la période antérieure des Achéménides et plus encore sur les âges précédents.

Deux savants hollandais, MM. Tiele et Kern, ont nié l'existence historique de Zoroastre, le fondateur présumé de la religion avestique, comme d'autres (dont le même M. Kern) ont mis en doute celle du Bouddha. Leur opinion a trouvé peu de partisans.

Somme toute, que Zoroastre ait existé ou non, qu'il soit l'initiateur réel de la doctrine qu'on lui attribue ou le personnage mythique auquel tardivement on en a fait honneur, comme les auteurs des apocryphes juifs ont mis leurs spéculations sous le patronage du prophète Hénoch, le fait est de médiocre importance. Il en va tout autrement de savoir à quelle époque précise se place la réforme religieuse qui se rattache à son nom.

De toute manière, on accorde qu'il existe dans l'*Avesta* des textes fort anciens, propres à autoriser d'utiles comparaisons avec les traditions védiques, mais de quand datent les éléments dits *zoroastriens?* Plus haut on les reporte, plus on est en droit d'affirmer que l'on connaît la religion des anciens Perses, voire même celle des Mèdes; de même (c'est le point le plus sensible du débat) plus on peut se croire autorisé à prétendre que les analogies frappantes relevées entre le Mazdéisme et le Judaïsme s'expliquent par des emprunts à la charge de ce dernier; plus on l'abaisse au contraire, plus grand est le mystère qui couvre les temps archaïques de la religion perse et plus invraisemblable la dépendance du Judaïsme et de la Bible à son égard.

Les deux opinions se réclament de savants de première valeur[1].

Nous verrons bientôt quelles lumières nouvelles, à la fin du XIXe siècle, ont été projetées sur l'ancienne civilisation de ces régions par les découvertes de Suse (§. 157).

145. — Rapprochons de l'Inde et de la Perse les religions des autres peuples indo-européens.

On croyait connaître celles de Rome et de la Grèce et dans une large mesure on les estimait identiques. Ces opinions s'appuyaient sur une

1. Burnouf, Haug, Lenormant se prononçaient pour la période comprise entre le XVe et le XXe siècle av. J.-C. — De nos jours des évaluations plus modérées ont cours : vers le VIe s., dit M. Geldner (1895) : avant le VIIe, dit M. Bartholomae (1905); plus anciennement, dit M. Moulton (1913); M. Mills (1906) parle du X-XIIIe s.; sous Artaxerxès II (405-359) dit aujourd'hui M. Blochet. — A l'encontre, tout en reconnaissant que certaines parties pouvaient remonter à l'époque des Achéménides, Mgr de Harlez (1881) attribuait à une époque récente la majeure partie de l'*Avesta;* J. Darmesteter (1892-93) estimait que ce livre, détruit à l'époque alexandrine, avait été refait à neuf sous l'influence d'idées philoniennes, gnostiques et néo-platoniciennes; le R. P. Lagrange (1904) propose le milieu du IIe s. av. J.-C.; le Rév. Söderblom (1901) admet des remaniements jusqu'au IIIe ap. J.-C. et souligne la difficulté de discerner les éléments anciens.

double erreur : sur la place prédominante que l'on accordait à la mythologie et sur l'identification des deux panthéons, grec et romain. En fait, nous avons eu occasion de le montrer[1], le cycle des mythes et le domaine proprement religieux sont loin de se recouvrir, et l'assimilation des dieux grecs aux dieux romains, fondée la plupart du temps sur l'analogie de leurs attributions ou sur de vagues similitudes de noms, s'est révélée presque toute gratuite. On ignorait donc ce qu'il y a de plus intime dans les deux cultes, c'est-à-dire ces convictions profondes et cette mentalité qui s'accusent dans les pratiques immémoriales, et l'on confondait avec l'esprit grec, imaginatif et subtil, le génie positif et pratique du romain.

Les travaux de Niebuhr sur les antiquités romaines, ceux de Wolf, d'Otfried Mueller, sur les antiquités grecques, amenèrent une orientation nouvelle[2]. Elle se manifeste nettement dans le livre de Hartung (1836), par la préoccupation de distinguer les époques et de séparer les éléments proprement romains des apports adventices — dans celui d'Ambrosch (1839), par le soin mis à préciser la topographie des différents cultes et par l'attention accordée aux antiques rituels. Dès lors, l'étude des institutions prend, dans l'étude de ces religions, la place qui lui revient. Elle est favorisée par les enquêtes menées près des archéologues de l'antiquité[3], par les fouilles méthodiques entreprises en Italie et en Grèce, et par la publication plus abondante et plus critique des inscriptions grecques et latines.

Certaines, comme les *Tables Eugubines,* rédigées en ombrien, connues depuis longtemps, mais déchiffrées tout récemment, nous ont livré le rituel des « Frères Attidiens[4] ». Celles d'une confrérie semblable, les « Frères Arvales », déjà savamment étudiées par Marini (1795), se sont accrues par les découvertes de J.-B. de Rossi et de W. Heuzen[5]. Aux fouilles de Pompéi, entreprises dès 1748, se sont

1. En conclusion de l'étude sur Otfried Mueller, c. vi, p. 275 sq.

2. Voir plus haut, §. 133, p. 268 sq. — Sur l'étude de la religion romaine depuis Niebuhr, voir Bouché-Leclercq, *RHR*, 1880, t. II, p. 352-62, reproduit dans J. Marquardt, trad. M. Brissaud, *Le culte chez les Romains,* t. I, p. xxvi sq.

3. Voir notamment les études de L. H. Krahner sur Varron (1834), celles de R. Merkel (1841) et de L. Lacroix (1846) sur les *Fastes* d'Ovide, celles de C. G. Siebel (1822-28), de Schubart et Waltz (1838-39) et surtout de Frazer (1898), de Hitzig et H. Bluemmer (1896-1904) sur Pausanias...

4. Trouvées à Gubbio (Iguvium), en 1444. — L'interprétation en a été commencée par Lanzi, O. Mueller, R. Lepsius et Chr. Lassen, développée par Th. Aufrecht, Kirchoff (1849-51), reprise, mais non avancée par Ph. E. Huschke (1859), achevée par M. Bréal (1875). — Cf. M. Bréal, *RDM*, nov. 1875, p. 57 sq.

5. Voir C. de La Berge, *DAGR*, art. *Arvales Fratres,* t. I[a], p. 449 sq., et surtout Wissova, *RECAW*[2], art. *Arvales Fratres,* t. II, col. 1463 sq.

ajoutées celles que Pietro Rosa commença, en 1861, sur le Palatin, en 1870, sur le Forum. Depuis cette date, le gouvernement italien a organisé un service régulier de fouilles dans tout le royaume.

En Grèce[1], l'expédition française de Morée (1829) marqua le début de recherches analogues. Il suffit de citer les fouilles de Newton à Halicarnasse et à Cnide (1862), celles de Wood à Éphèse (1877), de Foucart à Delphes et dans le Péloponèse, de Lenormant à Éleusis (1860), de Th. Homolle à Délos (1879-80, 1885, 1888), celles de Curtius, secondé par Hirtschfeld, Adler et Boetticher à Olympie (1875-81), de Rayet à Milet (1876), des Autrichiens à Samothrace et à Gol-Bagtché, des Américains à Assos, des Allemands à Pergame...

Ainsi furent étudiés tour à tour les grands sanctuaires de la Grèce et de Rome et les grands centres de la vie nationale, où la religion avait toujours une place de choix. Ex-voto des gens du commun, actes officiels des corporations sacerdotales, édits des empereurs, les inscriptions recueillies au cours de ces explorations ont été réunies dans le double *Corpus inscriptionum* de Berlin[2]. Elles constituent pour l'histoire une mine d'informations autrement sûre, que les assertions des mythographes ou des philosophes de la décadence[3].

Cette dernière période, si intéressante pour l'histoire comparée des religions, a reçu elle-même des éclaircissements importants :

1. Pour l'histoire de ces fouilles et la bibliographie des ouvrages publiés à leur occasion, voir W. Larfeld, *Griech. Epigraphik*, dans le *Manuel*[2] d'Ivan de Mueller, in-8°, Munich, Beck, 1892, t. I, p. 415 sq.

2. *Corpus Inscriptionum Graec.*, 1828-77; *Corp. Insc. Attic.*, 1873-82; *Corp. Inscr. Latin.*, 1863-85. — Sur les travaux antérieurs et les recueils similaires ou complémentaires, Larfeld, *op. cit.*, t. I, p. 365 sq.; E. Huebner, *Römische Epigraphik*, *ibid.*, p. 631 sq.

3. Sans parler des histoires générales de la Grèce et de Rome, ces renseignements ont été consignés au fur et à mesure, dans les *Encyclopédies* d'Ersch et Gruber, de Boeck, de Pauly-Wissowa, dans le *Dict. des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, dans les *Manuels* des antiquités grecques de K. F. Hermann, de Schoemann... pour les antiquités romaines, dans ceux de Becker, Marquardt et Th. Mommsen, Bouché-Leclercq etc.

Pour la mythologie grecque, signalons spécialement les travaux de O. Gruppe, indispensables à tout le moins par la richesse de la documentation : *Die griech. Culte und Mythen*, t. I, seul paru, in-8°, Leipzig, Teubner, 1887; *Griech. Mythologie und Religionsgesch.*, 2 in-8°, Munich, Beck, 1897-1906; ses bulletins critiques, de plus en plus riches, dans *Jahresbericht für die class. Altertumswissenschaft*, t. LXXXI, p. 53 sq.; t. LXXXV, p. 146 sq.; t. CII, p. 133 sq.; t. CXXXVII, p. 1-652 — et l'*Ausführliches Lexicon der griech. und röm. Mythologie*, édité par H. W. Roscher, gr. in-8°, Leipzig, Teubner, 1884 sq. (4 tomes parus).

Pour l'histoire de la religion grecque marquent surtout les ouvrages de A. Maury, Chr. Petersen, J. W. G. Oordt, A. Mommsen, L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 in-8°, Oxford, Clarendon press, 1896-1909; *The higher Aspects of Greek Religion*, in-8°, Londres, Williams, 1912; *Greece and Babylon*, in-8°, Édimbourg, Clark, 1911,

les textes dont nous venons de parler ont en effet révélé, à côté du syncrétisme réfléchi des intellectuels, un syncrétisme pratique, pénétrant toutes les couches du peuple[1].

Les pays dont il vient d'être question, l'Inde et la Perse, la Grèce et Rome, constituent d'une part le premier champ d'étude où s'exerça la sagacité des orientalistes modernes, d'autre part le domaine classique des mythologues. Le romantisme, en réhabilitant les mythologies des peuples germains, slaves, baltiques et celtes, servit efficacement les intérêts des uns et des autres[2].

A la connaissance des mythologies germaniques contribuèrent principalement P. E. Mueller, Uhland, les frères Grimm. Trop prompt à identifier avec la pensée allemande les conceptions relevées dans les poèmes scandinaves des *Eddas*[3], trop enclin à rapprocher le

et ceux de O. Gruppe, cités plus haut, où l'on trouvera, comme dans la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa et dans le *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio, sur toutes les questions de détail, une riche bibliographie.

Pour la religion romaine, les travaux de J. A. Hartung, de Zumpft, de G. Boissier sont aujourd'hui dépassés par ceux de G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, in-8°, Munich, Beck, 1902 (bibliogr., p. 16, 17); *Gesamm. Abhandlungen zur röm. Religions- und Stadtgeschichte*, in-8°, *ibid.*, 1904.

Sur plusieurs de ces auteurs, voir J. Toutain, *L'histoire des relig. de la Grèce et de Rome au début du XX° s.*, dans *Revue de synthèse historique*, 1910, t. XX, p. 73-100.

1. Sur cette époque, G. Lafaye, *Hist. du culte des divinités d'Alexandrie*, in-8°, Paris, Thorin, 1884, et les ouvrages déjà cités de Bouché-Leclercq (*supra*, p. 44, note 3), W. Otto (*ibid.*), P. Allard (p. 43, note 1), J. Réville (p. 53, n. 1), Fr. Cumont (p. 43, n. 1, 3; p. 47, n. 1; p. 52, n. 3), J. Toutain (p. 43, n. 1), G. Wissowa (p. 51, n. 2)...

2. Sur la mythologie du nord, au début du XIX° s., voir les indications de D. Guigniaut, *Relig. de l'antiquité*, t. I, p. 563 sq., note 14.

Parmi les auteurs dont les œuvres gardent une valeur durable, citons dans le domaine germanique, outre les auteurs indiqués dans le texte, Muellenhoff, Mannhardt, N.-M. Petersen, N.-F.-S. Grundwitg, Finn Magnussen, K. Simrok, S. Bugge, E. H. Meyer, W. Goltuer, E. Mogk, de La Saussaye — pour les littératures du nord, F. Jónsson, H. Paul... pour les peuples baltiques et slaves (le livre de Hanusch est aujourd'hui fort critiqué), G. Krek, L. Léger, H. Usener, F. S. Krauss et divers collaborateurs de l'*Archiv für slav. Philolog.* (depuis 1875)... pour les Celtes, H. d'Arbois de Jubainville, A. Holder, J. Rhys, Wood-Martin, J. A. Macculloch et les travaux réunis dans la *Revue celtique* (depuis 1870). M. C. Jullian, dans son grand ouvrage sur l'*Histoire de la Gaule* (1908), adopte une position particulière. La plupart des celtisants attachent la plus grande importance aux documents islandais et écossais. Lui les écarte et ne regarde comme membres de la famille celtique que les Celtes continentaux et les Belges.

3. *L'Ancienne* et la *Nouvelle Edda* ont été découvertes, en 1625 et 1641, par l'évêque de Skálholt, Brinjólfr Sveinsson († 1675). — La seconde, en prose, destinée à initier les poètes aux secrets de l'ancienne mythologie, est due au scalde chrétien Snorri Sturluson († 1241). La première, formée par la réunion de divers poèmes mythiques, éthiques et héroïques, paraît composée à une époque où le paganisme était déjà mort. On l'attribue aujourd'hui à la période 900-1050. — Voir F. Jónsson, art. *Eddas*, dans *ERE*, t. V, p. 159 sq. (bibliogr. des édit., trad. et études, *ibid.*, p. 162).

A l'encontre de J. Grimm, divers savants, à la suite de S. Bugge, inclinent à attribuer

panthéon germanique du panthéon grec et du panthéon romain[1], Jacques Grimm ouvrit par contre des voies nouvelles, en consignant dans sa *Mythologie allemande* (1835) les superstitions et les légendes populaires. A son exemple, l'attention se porta des œuvres littéraires vers des témoins plus frustes, présumés plus fidèles. Les grands poèmes, *Eddas, Niebelungen, Beowulf* et autres, les légendes héroïques de toute nature ne cessèrent point d'être étudiés, mais on interrogea avec plus de soin les vieilles croyances et les pratiques superstitieuses attestées dans les chroniques et dans l'hagiographie du moyen âge, dans les contes et dans les rites tenaces des paysans. Par là, tandis qu'une linguistique plus sévère réduisait progressivement le nombre des identifications proposées par les premiers champions de la mythologie comparée entre les dieux védiques, germaniques, celtes ou slaves, et que l'indépendance des diverses nationalités apparaissait plus manifeste, la floraison luxuriante de leurs génies et de leurs dieux apprit à mieux discerner les traits qui rapprochaient leur mentalité de celle des Grecs et des Romains. Par ailleurs, les enquêtes entreprises chez les populations baltiques (Prussiens, Lettons, Lithuaniens) amenèrent à reconnaître en elles un stade moins évolué de civilisation. L'archéologie et l'ethnographie ne leur découvrant aucuns prédécesseurs dans les territoires qu'elles occupent, certains savants se trouvèrent portés à déplacer vers l'Europe centrale ou septentrionale le berceau de la grande famille indo-européenne. L'accord n'est pas fait sur ce point[2]. Les progrès réalisés dans l'étude de ces religions ont préparé du moins un travail comparatif propre à élucider à la fois leurs origines communes et les particularités de leur évolution respective[3].

146. — Des Indo-européens revenons aux représentants de la race jaune.

Des compromis analogues à ceux que nous avons notés précédemment dans l'Inde, à Ceylan, au Cambodge, se sont produits en Chine entre le Bouddhisme et les deux réformes de Confucius et de Lao-tseu, le Confucianisme et le Taoïsme, au Japon entre le Bouddhisme et

presque toute la littérature scandinave à une époque postérieure. — La vérité se trouve vraisemblablement à mi-chemin de ces positions extrêmes.

1. Dissertation citée plus haut, p. 237, note 6.

2. Sur ces controverses, voir Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*², t. II, l. III, sect. v, §. 561 sq., p. 785 sq.; A. Carnoy, *Les Indo-européens*, in-16, Bruxelles, Vromant, 1921, c. iv, p. 55-76.

3. Voir plus loin, §. 166 sq., p. 340 sq.; sur le rôle de W. Schwartz, W. Mannhardt, H. Usener, §. 173, p. 354 sq.

le Shintoïsme, jusqu'à l'époque récente où l'on a vu ce dernier culte réagir pour défendre son individualité.

Les études chinoises, au XIXe siècle, ont été développées d'abord par Abel Rémusat (1788-1832) et par Stanislas Julien (1797-1873), qui honorèrent la première chaire universitaire de chinois, fondée au *Collège de France,* à Paris, en 1814[1]. Une importance spéciale revient au livre de Stanislas Julien, *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent en chinois* (1861) : il a rendu utilisables les annales du Céleste Empire pour l'Asie entière. De leur côté, des traductions plus fidèles des textes canoniques ont aidé, ici comme ailleurs, à faire le départ des différents cultes et à décrire leur histoire [2].

Que l'enquête soit loin d'être achevée, on pourra s'en convaincre, en observant que récemment l'un de ces missionnaires érudits qui reprirent les traditions de leurs devanciers [3], le Père Léon Wieger, dressant à travers les bibliothèques de la Chine et du Japon le catalogue de la « patrologie » taoïste, ne relevait pas moins de quatorze cent soixante-quatre livres originaux[4].

En ce qui concerne l'ancienne religion des Chinois, le *Sinisme,* plusieurs sinologues, et non des moindres, se prononcent en faveur des missionnaires du XVIIIe siècle, dont il a été question plus haut (§. 99) : antérieurement au polythéisme qu'elle professe depuis de longs siècles, la Chine aurait admis le monothéisme [5].

1. Sur l'histoire des études chinoises depuis le XVIIe s., voir la liste des travaux relevés par M. H. Cordier dans *T'oung Pao*, 1918-19, t. XIX, p. 59, note 1.

Un collège chinois avait été établi à Naples, dès 1732, par Clément XIV.

2. Sur les premières traductions des textes chinois, voir H. Cordier, *RHR,* 1880, t. I, p. 348 sq. et plus haut, note 1.

3. Tels le Rév. J. Legge, anglican, éditeur des *Chinese Classics* et des *Sacred Books of China* (*SBE*), les Pères S. Couvreur, L. Wieger, et les collaborateurs des *Variétés sinologiques,* éditées à Shang-hai, les PP. H. Havret, St. Le Gall, L. Gaillard... les PP. Zottoli, C. de Bussy, éditeurs du *Cursus litter. Sinicae,* jésuites, le Rév. E. Faber, presbytérien...

4. *Le canon taoïste*, in-8°, [Paris, Challamel], 1911. — Sous le titre expressif « *Libri sacra fames* », l'auteur a raconté l'histoire de ses recherches, dans *Chine, Ceylan, Madagascar*, 1911, t. VIII, p. 444-56.

Parmi les livres généraux sur la Chine, on peut, ce semble, signaler comme plus importants ceux de M. J. J. M. de Groot (note suivante) — du R. P. Wieger, notamment *Histoire des croyances relig. et des opinions philos. en Chine*, pet. in-4°, [Paris, Challamel], 1917; *La Chine à travers les âges,* [*ibid.*], 1920 — de M. H. Cordier, *Histoire générale de la Chine,* 4 in-8°, Paris, Geuthner, 1920.

5. Tels notamment J. Plath, *Die Religion der alten Chinesen,* in-8°, Munich, 1862; *China vor* 4000 *Jahren, ibid.,* 1869; J. Edkins, *Religion in China* [1], in-8°, Londres, 1893; J. Happel, *Die altchin. Reichsreligion,* in-8°, Leipzig, 1882, p. 46; J. Legge,

De même ont été étudiés de manière plus précise, à mesure qu'on discernait mieux les infiltrations bouddhiques des formations religieuses plus ou moins autochtones, le *Shintoïsme,* religion nationale du Japon, le culte des Ainos, qui constituent la population primitive de ces régions [1], et le *shamanisme* des Mongols [2]. Il reste toutefois difficile d'établir entre les cultes originels de la race mongole des rapprochements concluants [3].

Comme on voit, pour la plupart des pays dont nous venons de parler, la connaissance des religions a surtout progressé, grâce à l'étude des documents littéraires. Si l'on excepte l'Italie, la Grèce et d'autre part le Japon et la Perse, dont nous aurons bientôt occasion de parler (§. 157), leur sol n'a pas été méthodiquement exploré.

Il en va tout autrement pour la Mésopotamie, l'Asie mineure, la Syrie et l'Égypte.

spécialement dans *A Letter to Prof. M. Mueller,* dans *Chinese Record. and Mission. Journal,* 1881, t. XII, p. 35-54 (en réponse à A. P. Happer, *ibid.*, 1880, t. XI, p. 161 sq.; cf. sur cette discussion M. Mueller, *Introd. to the Science of Relig.*², in-8°, Londres, 1882, append. v, p. 260 sq.); Mgr de Harlez, spécialement dans *La relig. en Chine, à propos de...* A. Réville [cité plus loin], dans *Magasin littér. et scientif.* et à part, in-8°, Gand, 1889, pp. 33; *Les relig. de la Chine,* in-8°, Leipzig, 1891 (critiqué par A. Réville, *RHR,* 1893, t. XXVII, p. 226-39); J. Ross, *The Original Religion of China,* in-8°, Édimbourg, 1909; L. Wieger, S. J., *Histoire des croyances relig. en Chine,* p. 11 sq., etc. — Voir plus loin, p. 375, la thèse spéciale du Rév. N. Söderblom.

Pour la thèse évolutionniste, voir A. Réville, *La relig. chinoise,* in-8°, Paris, 1889, et surtout J. J. M. de Groot, *The Relig. System of China,* 6 in-8°, Leyde, Brill, 1892-1907; *The Relig. of the Chinese,* in-8°, Londres, Macmillan, 1911. — A rebours de l'opinion commune, dans *Religion of China; Universim : A key to the study of Taoism and Confucianism* (in-8°, New-York, Putman, 1912), ce savant présente le Taoïsme comme formant le substratum de la religion chinoise; le Confucianisme, loin d'être un retour aux traditions, serait une déviation du Taoïsme originel. — D'après Éd. Chavannes, *Shang ti,* le Seigneur suprême, et *Hao t'ien,* le Ciel supérieur, auraient désigné à l'origine, non un seul et même être, le Maître qui est dans le ciel, comme pensent les premiers, ou le Ciel matériel divinisé, comme pensent en général leurs adversaires, mais deux êtres distincts, tels Zeus et Ouranos; *Le dieu du sol dans l'ancienne relig. chinoise, RHR,* 1901, t. XLIII, p. 125-46; reproduit en appendice de son importante monographie, *Le « T'ai-chan »* (*AMG,* XXI), gr. in-8°, Paris, Leroux, 1910. Cette opinion, croyons-nous, se fera difficilement accepter.

Sur les superstitions chinoises, voir l'ouvrage (copieusement illustré) du Père H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine,* 4 in-8°, Chang-hai, 1911-12.

Sur toutes les questions chinoises, consulter la *Bibliotheca Sinica* ² de H. Cordier et ses bulletins critiques dans *RHR* et dans *T'oung Pao.*

1. Pour les religions du Japon, voir les travaux de Kaempfer, Siebold, A. Pfizmaier, Hoffmann, de Rosny, aujourd'hui dépassés par ceux de E. M. Satow, B. H. Chamberlain, F. Brinkley, W. E. Griffis, W. J. Aston, M. Revon...

2. Voir notamment les ouvrages de W. Radloff, de A. Vambéry, et de Harlez; sur les Finnois, ceux de A. Castren et de J. Krohn.

3. Voir cependant C. de Harlez, *La relig. nationale des Tartares orientaux mandchous et mongols, comparée à la relig. des anciens Chinois,* in-8°, Bruxelles, 1887.

147. — En 1811, James Rich, résident de la Compagnie des Indes à Bagdad, visitait l'Assyro-Babylonie et constatait l'inexactitude des renseignements fournis sur ces régions[1]. Ses descriptions précises (1813) et ses mémoires (1839), appuyés bientôt par les relations de divers explorateurs[2], firent pressentir l'intérêt de fouilles régulières. Vers 1840, le gouvernement français, à l'instigation de Jules Mohl, fonde le vice-consulat de Mossoul et confie à son titulaire, Botta, la mission secrète de rechercher les ruines de Ninive. Celui-ci, après avoir, sans grand profit, ouvert quelques tranchées dans la colline de Koyunjik, attaque celles de Khorsabad. Des constructions gigantesques apparaissent, couvertes de sculptures et d'inscriptions. Il croit avoir retrouvé Ninive. En fait, ces ruines étaient celles du palais de Sargon. Mohl est aussitôt averti (1843). Le monde savant tressaille : il entrevoit sortant du tombeau, après des siècles de léthargie, la civilisation des grands empires disparus[3].

Dès lors, avec des vicissitudes variées, les fouilles se multiplient. Botta poursuit ses recherches à Khorsabad (1842-49); après sa disgrâce, Place est envoyé pour les achever (1851). Sir Henry Layard, de son côté, dans une première expédition (1845-47), découvre à Nimroud les palais d'Assurbanipal I (885-860), de Shalmanasar II (860-825), d'Adadnirâri III (812-783), à Koyunjik, sur l'emplacement réel de Ninive, celui de Sennachérib (705-681). Dans une seconde exploration (1849-51), il exhume avec Rassam les deux grandes bibliothèques des monarques assyriens : des milliers de documents précieux, décrets de souverains, relations officielles, textes astrologiques et mythologiques, prières, incantations, oracles se pressent sous leurs mains[4].

Les recherches entreprises en Babylonie par Loftus et par Layard lui-même sont d'abord moins heureuses[5]; mais la mission française de Fresnel, Oppert et Thomas (1851-54), sans épuiser les riches filons que recélaient ces carrières d'un nouveau genre, aboutit à des résultats importants. Les anglais Taylor, Rawlinson, en Assyrie, Smith et Rassam, en Babylonie, identifient des sites célèbres. En 1877, les

1. H. V. Hilprecht, *Explorations in Bible Land during the 19th. Century*, in-8°. Édimbourg, 1903, c. II, p. 26 sq. — Cf. du même, *Die Ausgrabungen in Assyr. und Babyl. geschildert* (trad. de l'anglais par R. Zehnpfund), 2 in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1904-05.

2. J. S. Buckingham, Sir R. Ker Porter, R. Mignan, G. B. Fraser, Chesney, J. F. Jones, Lynch, Selby, Collingwood, Bewsher; cf. Hilprecht, *Explorations*, p. 26 sq.

3. Hilprecht, *ibid.*, c. III, p. 73 sq.; Darmesteter, *Essais orientaux*, 1re éd., c. IV, p. 70 sq.

4. Hilprecht, *ibid.*, c. III, p. 88 sq.

5. Hilprecht, *ibid.*, p. 138 sq.

fouilles entreprises à Tello par de SARZEC, vice-consul de France à Bassorah, marquent un stade nouveau dans les découvertes : elles révèlent l'histoire et l'art archaïque de la Chaldée [1].

Le déchiffrement des inscriptions et des tablettes d'argile chargées de caractères cunéiformes progresse parallèlement. Préparée par BOTTA et par de SAULCY, avancée par HINCKS et surtout par RAWLINSON, la théorie en est définitivement fixée par OPPERT [2].

148. — L'Égypte par ailleurs achevait ses révélations. CHAMPOLLION (§. 122) avait rendu intelligibles ses papyrus, ses stèles disséminées dans les musées de l'Europe, et les monuments qui émergeaient encore de son sol. MARIETTE lui arracha des secrets qu'elle dissimulait plus jalousement.

Un passage de STRABON, qui lui revient en mémoire à la vue de sphinx à demi enfouis dans le sable, lui fait reconnaître l'emplacement du fameux *Sérapéum* de Memphis. Quatre années sont employées à le ramener au jour, avec ses soixante-quatre tombeaux d'Apis et ses milliers d'inscriptions. Chargé par le gouvernement égyptien de la direction exclusive des fouilles, « il déblaie à Gizeh le temple du grand Sphinx; à Gournah, il découvre le tombeau d'AMOSIS [3]... à Tanis, il retrouve les monuments [des] HICSOS [4] dont il refait l'histoire, découvre les origines mystérieuses et réhabilite la mémoire ; à Abydos, à Sakkarah, il exhume les fameuses tables royales qui ont fourni la liste des rois et fixé la chronologie égyptienne; à Edfou, il dégage le temple de PTOLÉMÉE PHILOPATOR... à Dendérah, c'est l'Égypte romaine qu'il retrouve, l'Égypte des alexandrins et des néo-platoniciens... à Thèbes, la cité aux cent portes, il déblaie un à un tous les palais et les temples édifiés par les quinze dynasties successives qui ont laissé sur les murs les noms et les cartouches de leurs rois... dans le chaos des ruines de Karnak, il dégage le pylône triomphal de TOUTHMOSIS... et

1. HILPRECHT, *ibid.*, p. 216 sq. ; DARMESTETER, *Essais orientaux*, c. IV, p. 80 sq.

Des fouilles sont entreprises en outre à Babylone, El-birs, Abû Habba, par RASSAM, à Surghul et El-Hibba, par les allemands MORITZ et KOLDEWEY, à Nippour, par l'Université américaine de Pensylvanie, à Abû Habba, par le R. P. SCHEIL et par BEDRY Bey; cf. HILPRECHT, *ibid.*, p. 260 sq.

2. Sur l'histoire du déchiffrement, voir J. OPPERT, *Expédit. scientifique en Mésopotamie*, t. II, gr. in-4°, Paris, 1859, et le sommaire qu'il a donné, *Grande Encyclopédie*, t. XIII, p. 618-24 (riche bibliographie).

3. Plus exactement, les Arabes découvrirent à Gournah le cercueil de la reine AAH HOTEP, contenant de précieux bijoux au nom d'AMOSIS. — MARIETTE réussit à mettre la main sur la plus grande partie de la trouvaille. — Je dois cette rectification, comme la suivante et plusieurs autres à l'obligeance de M. J. CAPART.

4. Ou plutôt des monuments portant en surcharge le nom de ces rois. La date en est encore discutée. Certains les considèrent comme antérieurs à la IVe dynastie.

il y lit la nomenclature géographique de la Terre Sainte, telle qu'elle était au temps où les fils de Jacob servaient encore en Égypte[1] ». Bref, au cours d'une dictature de trente années, il ramène au jour plus de quinze mille monuments.

Cette conquête pacifique est continuée, après la mort de MARIETTE (1881), par G. MASPÉRO, E. GRÉBAUT, J. de MORGAN, V. LORET et par l'école française du Caire, fondée en 1882. A partir de 1883, des savants de tous pays, notamment E. GARDNER, F.-L. GRIFFITH, Éd. NAVILLE, W. M. Flinders PETRIE, unis par l'*Egypt Exploration Fund,* rivalisent avec eux, étudiant d'abord la région du Delta, puis celle de la Haute-Égypte. En 1887-1888, les Arabes découvrent à El-Amarna la correspondance d'AMÉNOPHIS IV et d'AMÉNOPHIS III avec les monarques d'Assyrie et les gouverneurs de Palestine, et les documents qui éclairent la réforme religieuse tentée par AMÉNOPHIS IV. Flinders PETRIE achève ces recherches. Déjà célèbre par d'admirables trouvailles, il enrôle de nouvelles recrues dans l'*Egyptian Research Account* et fouille avec succès les nécropoles de Deshâshe (1897), de Dendérah (1898) et de Hoû (1899), pendant que QUIBELL explore le *Ramesséum* (1896), que les suisses F. G. GAUTIER et G. JÉQUIER visitent les pyramides de Lisht (1894-95), et qu'AMÉLINEAU a l'heureuse fortune de découvrir, à Abydos, les tombes des rois des deux premières dynasties (1896)[2].

1. DARMESTETER, *Essais orientaux,* 1re étude, c. III, p. 61 sq. — Cf. STEINDORFF, *Excavations in Egypt,* dans HILPRECHT, *Explorations,* p. III, p. 634 sq.

2. Il n'en reconnut pas exactement la signification historique. Une confusion faite par les Égyptiens eux-mêmes, à l'époque du nouvel empire, l'amena en outre à identifier bien à tort l'une de ces tombes avec le tombeau d'OSIRIS.

Voir STEINDORFF, dans HILPRECHT, *Explorations,* p. III, p. 640 sq. — Sur les découvertes égyptologiques en général, H. BRUGSCH, *Die Aegyptologie,* in-8°, Leipzig, 1891.

Mentionnons encore de manière spéciale les travaux de LYONS et de BORCHARDT à Philé, ceux de SCHAEFER près d'Abusir, ceux de SPIEGELBERG et de NEWBERRY sur la rive occidentale du Nil, près de Thèbes...

Sur les travaux ultérieurs de Flinders PETRIE et de de MORGAN, voir plus loin, p. 325 sq.

A côté des archéologues cités, c. VI, p. 233 sq. et c. VII, p. 312, il convient de nommer parmi les Allemands, H. BRUGSCH, J. DUEMICHEN, G. EBERS, A. ERMAN, LAUTH, G. STEINDORFF, V. von STRAUSS, A. WIEDEMANN... parmi les Anglais, E. A. W. BUDGE, S. BIRCH, LE PAGE RENOUF, G. WILKINSON... parmi les Belges, J. CAPART... parmi les Français, U. BOURIANT, CHABAS, E. CHASSINAT, E. LEFÉBURE, G. LECRAIN, A. MORET, P. PIERRET, RÉVILLOUT, ROBIOU... parmi les Italiens, LANZONE, SCHIAPARELLI... parmi les Suisses, Éd. NAVILLE...

On aura une idée de l'activité scientifique en ce domaine, par la simple énumération des revues ou collections suivantes : *Zeischr. für ägypt. Sprache u. Altertumskunde,* fondée par LEPSIUS et BRUGSCH en 1863 ; *Bulletin de l'Institut égyptien,* depuis 1866 ; *Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'arch. égypt. et assyr.,* sous la direction de MASPÉRO, depuis 1879 ; *Revue égyptol.,* publiée par BRUGSCH, CHABAS et RÉVILLOUT, depuis 1880 ; *Bulletin de la Soc. khédiévale de géogr. du Caire,* depuis 1876 ; *Mémoires pu-*

Les *papyri* de leur côté fournissaient des renseignements précieux. Un certain nombre avaient été achetés à des indigènes, dès la fin du XVIIIe siècle. A partir de 1877, on en découvrit des milliers, soit au milieu des immondices rejetées dans le voisinage des grandes villes du Fayoum, soit parmi les objets ensevelis avec les corps momifiés. Durant l'hiver de 1889-90, Flinders PETRIE constata que les sarcophages de Gurôh étaient faits de *papyri* agglutinés. L'*Egypt Exploration Fund,* à partir de 1895, en organisa la recherche méthodique et MM. GRENFELL et HUNT acquirent bientôt dans ce domaine une juste célébrité. Leur moisson fut particulièrement heureuse à Oxyrhynque (Behnesa), depuis 1896, et à Umm el-baragât, en 1899-1900, qui leur offrit toute une nécropole de crocodiles enveloppés de rouleaux chargés d'écriture[1].

149. — Des découvertes analogues furent réalisées dans les pays limitrophes de l'Assyro-Babylonie et de l'Égypte, enjeux de leur rivalité et, par le fait, condamnés à subir l'influence de leur civilisation.

En 1860, l'expédition française de Syrie fut l'occasion d'une mission archéologique en Phénicie, dont RENAN de 1864 à 1874 publia les résultats. Dès lors des fouilles furent entreprises dans les colonies phéniciennes, à Chypre, à Malte, en Sardaigne, à Carthage, en Algérie et sur les côtes d'Espagne. Elles aboutirent notamment à l'édition du *Corpus inscriptionum Semiticarum* (1881-1911)[2].

Dans la Syrie septentrionale et dans la Cappadoce, les fouilles ramenèrent au jour un grand peuple disparu, celui des Hittites ou Hétéens. A partir de 1871, le *Palestine Exploration Fund* relevait les

bliés par les membres de l'Inst. franç. d'archéolog. orientale du Caire, depuis 1884; *Musée égyptien,* depuis 1890; *Egypt Explorat. Fund,* depuis 1894; *Annales du service des antiquités de l'Égypte,* Le Caire et Leipzig, depuis 1899; *Sphinx*, Upsal, depuis 1897; *Ancient Egypt.*, édité par Fl. PETRIE, Londres, depuis 1914; *Journal of Egypt. Archaeol.*, édité par l'*Egypt Explor. Fund* depuis 1914, etc.... sans compter d'autres recueils plus généraux, comme les *Proceedings of the Soc. of Biblic. Archaeol.*, depuis 1878, et les bulletins périodiques que donnent les principales revues archéologiques, historiques, bibliques et théologiques.

1. Depuis, des explorations françaises, italiennes et allemandes ont exhumé de nouvelles collections. — Pour l'histoire de ces découvertes, voir notamment L. MITTEIS et U. WILCKEN, *Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde*, 4 in-4°, Leipzig, Berlin, 1912, t. I, Introd., §. 2, p. XVI sq. — Bibliogr. des éditions de ces textes, *ibid.*, §. 3, p. XXXIII sq.

2. Dans le même temps (1866-77), le marquis C. J. M. de VOGÜÉ publiait les résultats de son voyage en Syrie (1853-54), confirmés plus tard par la mission américaine de H. C. BUTLER, W. K. PRENTICE, E. LITTMANN et H. M. HUXLEY (1899-1900). — A signaler, dans ce domaine, les noms du duc de LUYNES, de Ludwig MUELLER, F. de SAULCY, Ph. BERGER, CLERMONT-GANNEAU; pour l'archéologie carthaginoise, ceux de P. GAUCKLER et du R. P. DELATTRE.

traces de son influence jusqu'aux extrémités de l'Asie mineure[1]. En 1896, Hugo Winckler était assez heureux pour mettre la main sur les archives royales à Boghaz-Keui[2].

La Palestine, qui présente un intérêt plus immédiat pour toutes les confessions chrétiennes et pour les fidèles du Judaïsme, fut visitée par de nombreuses expéditions (officielles ou privées) allemandes, anglaises, françaises, juives et ottomanes[3].

En Arabie de courageux explorateurs relevèrent les inscriptions nabatéennes, sabéennes, himyarites[4]. D'autres, dans l'heureuse pensée d'expliquer les usages antiques, s'attachèrent à noter les mœurs actuelles de ces régions[5].

Il est aisé d'entrevoir la transformation opérée dans l'histoire des religions par l'exhumation de tant de documents et la restauration simultanée de tant de langues. Sur la scène de l'antiquité des flots de lumière sont projetés. S'ils n'éclairent pas — il s'en faut de beaucoup — toutes les péripéties de ce drame immense, ils en rendent du moins visibles des parties notables. L'archéologie, l'anthropologie, la linguistique comparée permettent de discerner avec leurs caractéristiques propres les différents groupes ethniques ou politiques, et d'entrevoir l'action qu'ils ont exercée les uns sur les autres. Nombre de dates (à leur défaut, quelques points de repère déter-

1. P. Jensen, dans Hilprecht, *Explorations*, p. V, p. 755 sq.

2. H. Winckler, † 1913, fut appuyé, au cours de ses travaux, par la *Deutsche Orientalgesellschaft;* cf. *Vorläufige Nachrichten über die Ausgrab. von Boghazköi, MDOG*, 1907, n. 35; *Nach Boghazköi* (*AO*, XIV, 3), Leipzig, Hinrichs, 1913. — Sur la suite de ces découvertes, voir plus loin, p. 327.

3. A noter spécialement pour l'Allemagne les travaux du *Deutscher Palaestina-Verein*, depuis 1878, de la *Deutsche morgenländische Gesellschaft* et du *Deutsches archäol. Institut*, à Jérusalem, notamment les fouilles entreprises à Ba'albeck, en 1900, sous la direction de O. Puchstein et de Sobernheim, celles de M. E. Sellin, en 1902, à Ta'annak... — pour l'Angleterre, les travaux de l'*Ordnance Survey*, dirigés par C. Wilson, en 1864; ceux de C. Wilson, H. H. Kitchener (plus tard, lord K., ministre de la guerre), R. A. St. Macalister, Mackenzie et autres membres du *Palestine Explor. Fund*, fondé en 1865 (travaux résumés dans *Fifty Years' Work in the Holy Land*, in-8°, Londres, 1915), ceux de l'*École biblique de s. Étienne*, fondée en 1890 à Jérusalem par les dominicains (cf. Lagrange, *Après vingt-cinq ans*, *RB*, 1915, t. XXIV, p. 248 sq.).

Résumé sommaire par J. Benzinger, dans Hilprecht, *Explorations*, p. II, p. 579-622.

4. La collection d'inscriptions publiée en 1870 par M. J. Halévy marque la fondation de l'archéologie sabéenne. Dans ce domaine se distinguent MM. Ch. Doughty (angl.), J. Euting (all.), Ch. Huber (franç.), Ed. Glaser (autrich.). — Cf. Fr. Hommel, dans Hilprecht, *Explorations*, p. IV, p. 693 sq.

5. A. Jaussen, O. P., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, in-8°, Paris, Gabalda, 1903; S. I. Curtiss, *Primitive Semitic Religion to day*, in-16°, Londres, Hodder, 1902; traduction avec préface du comte W. von Baudissin, *Ursemit. Religion*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1903. — A. Musil, *Arabia Petraea*, 3 in-8°, Vienne, Hölder, 1907-08 (description topogr., t. I et II; ethnogr., t. III); cf. *WZKM*, 1910, t. XXIV, p. 51-61.

minés avec certitude) aident à distinguer les phases principales des civilisations et des religions.

150. — Le développement de notre enquête nous ayant amené en ces régions qui furent le berceau commun des trois grandes religions monothéistes, nous pouvons nous arrêter quelques instants à apprécier les résultats de ces découvertes en ce qui les concerne.

On peut distinguer en gros, dans le Mahométisme, trois phases ou trois couches : la religion préislamique ou Arabisme, la religion du *Coran,* et l'Islam historique, c'est-à-dire la forme qu'a prise la religion de MAHOMET au cours des âges, abstraction faite de réformes locales (comme le *Chéïkhisme* et le *Bâbisme*) et des dernières étapes de son évolution.

La première s'est trouvée grandement éclairée par les recherches que nous venons de résumer[1]. L'intelligence de la seconde dépend surtout de l'interprétation scientifique du *Coran*[2] — et du triage à poursuivre entre les données plus ou moins officielles (*Sîra,* ou biographie du Prophète, et *Ḥadîṯ* ou tradition) et les données proprement historiques : au sentiment de bons juges, ce travail, glorieusement commencé[3], est loin d'être achevé. La connaissance de l'Islam historique, hérissée de moindres difficultés, a fait aussi de plus notables progrès[4].

151. — De multiples causes ont introduit dans l'étude du Judaïsme des changements plus profonds.

La plus grave — parce qu'elle modifie les yeux avec lesquels on voit, l'esprit avec lequel on cherche et l'on conclut — est assurément

1. Voir notamment J. WELLHAUSEN, *Reste arab. Heidentums,* in-8°, Berlin, Reimer, 1887; 2e édit. augm., *ibid.*, 1897 (recensions importantes par Th. NOELDEKE, *ZDMG,* 1887, t. XLI, p. 707-26; C. S. HURGRONJE, *RHR*, 1889, t. XX, p. 69-74); *Medina vor dem Islam,* etc., *ibid.,* 1889 ; — J. GOLDZIHER, *Muhammedan. Studien,* 2 in-8°, Halle a. S., Niemeyer, 1889-90; *Vorlesungen über den Islam,* in-8°, Heidelberg, Winter, 1910; traduct. par F. ARIN, *Le dogme et la foi de l'Islam,* in-8°, Paris, Geuthner, 1920. — H. LAMMENS, S. J., *Le berceau de l'Islam,* t. I, in-8°, Rome, Bretschneider, 1914, etc.

2. Th. NOELDEKE, *Geschichte des Qorâns,* in-8°, Gottingue, 1860; 2e édit. par F. SCHWALLY, 2 in-8°, Leipzig, Dieterich, 1909-19, œuvre de première importance. — Plus sceptique sur l'autorité historique du *Coran*, le R. P. LAMMENS, *Qoran et tradition, RSR,* 1910, t. I, p. 27-51.

3. Notamment par les DD. Th. NOELDEKE, F. SCHWALLY et J. GOLDZIHER (*supra*, notes 1 et 2), le prince L. CAETANI, *Annali dell'Islam,* Milan, Hoepli, 1905 sq. (en cours), le R. P. H. LAMMENS...

4. Qu'il suffise de citer, bien que plusieurs couvrent plus ou moins les trois périodes indiquées plus haut, les travaux de MM. W. MUIR, D. B. MACDONALD, D. S. MARGOLIOUTH, du baron CARRA DE VAUX...

Depuis 1908, paraît en triple édition (all., angl., franç.), l'*Encyclopédie de l'Islam,* Leyde, E. J. Brill.

l'avènement des philosophies religieuses, que nous avons étudiées au début de ce chapitre (§. 137 sq.) : leur répercussion devait être plus sensible sur l'histoire du « peuple élu ».

Dans le même temps, les procédés appliqués par Wolf aux poèmes homériques ont été étendus à l'*Ancien Testament*. On ne peut dire qu'ici la critique ait péché par excès de timidité. Qu'elle ait réussi à discerner dans les Livres Saints des sources nettement différenciées, à préciser la chronologie de la Bible, en la rapprochant de l'histoire profane, et l'exégèse du texte, en utilisant les secours de la philologie moderne, on peut en convenir en plus d'un cas, sans agréer pour autant comme solidement établies, sur les auteurs de ces écrits et sur la basse époque de leur rédaction, les thèses extrêmes des Graf, des Wellhausen, des Renan, des Cheyne : la seule multiplicité des opinions, même au sein de l'école dite « libérale », et le revirement qui se dessine de nos jours contre certains excès de la critique invitent suffisamment à la prudence [1].

Par ailleurs, les résurrections successives des grands empires chaldéen et hittite, avec celle de l'empire élamite, que nous mentionnerons bientôt (§. 158), ont transposé en quelque sorte l'ordre d'importance établi jusque-là entre les nations de l'antiquité. Le fait est sensible pour les Phéniciens, qui devaient leur notoriété à leurs relations avec le monde gréco-romain. Il l'est davantage pour les Juifs, qui devaient la leur à la Bible. Israël, d'après ses annales et pour la foi religieuse de l'Occident, semblait le centre du monde ; replacé dans la mêlée des races, il apparaît, du moins sous le rapport politique, comme un petit peuple, sans cesse opprimé par des voisins redoutables [2], influencé à plus d'un égard par leur culture. Une comparaison minutieuse des arts, des institutions, des littératures (notamment de la littérature ethnique avec la littérature extracanonique des Juifs) [3], relève entre lui et ses rivaux des analogies de plus en

1. Toutes ces questions sont abordées dans les *Manuels bibliques* ou dans les *Introductions à l'A. T.* — Sur Wolf, *supra*, p. 260, note 4. — Cf. L. Laurand, *A propos d'Homère : progrès et recul de la critique*, in-8°, Paris, Klincksieck, 1913 ; dans les *Études*, t. CXXXVI, p. 433-51.

2. Nous avons déjà signalé, pour l'histoire générale du peuple juif, le livre capital d'Ed. Schuerer ; *supra*, p. 44, note 1 ; de grande valeur aussi le livre de Felten cité plus loin, p. 476, note 1.

3. On trouvera tous les apocryphes juifs (avec les livres deutéro-canoniques et les apocryphes chrétiens relatifs à l'A. T.) dans les collections éditées par E. Kautzsch (*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, 2 gr. 8°, Tubingue, 1900) et par R. H. Charles (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, 2 in-8°, Oxford, Clarendon Press, 1913). — Voir en outre, pour les plus importants des apocryphes juifs, Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, in-8°, Paris, Letouzey, 1906 ; F. C. Conybeare, J. R. Harris et A. S. Lewis,

plus nombreuses. Quelles conclusions opposées ont été appuyées sur ces constatations, selon les écoles, le lecteur peut le deviner. Nous les étudierons plus loin (§. 239 sq., 247 sq.).

152. — La série des documents qui intéressent le Christianisme s'est enrichie surtout par les fouilles poursuivies dans la poussière des bibliothèques et dans l'amoncellement de leurs manuscrits[1].

A plus d'un égard, l'histoire du XVIe siècle a été renouvelée par les recherches que Doellinger, Janssen, Denifle et Grisar ont consacrées aux chefs de la Réforme et par les éditions critiques de leurs œuvres (édition de Weimar, *Corpus Reformatorum* etc.) — celle du moyen âge et de ses hérésies par les études du même Doellinger (1890) et de nombreux érudits — celle du Nestorianisme par la publication de divers inédits (dans la *Patrologie orientale,* 1908 sq.) et par celle du *Livre d'Héraclide* (1910), apologie de Nestorius par l'hérésiarque en personne[2] — celle du Manichéisme, en particulier par les travaux de Fr. Cumont (1907 sq.) et par les découvertes du Turkestan[3] — celle du Donatisme par les travaux de P. Monceaux (1912 sq.) — celle du Priscillianisme par la publication des « traités de Priscillien » (1889) et de diverses œuvres de ses amis et de ses adversaires[4].

The Story of Aḥiḳar[2], in-8°, Cambridge, Univ. Press, 1912, et spécialement F. Nau, *Histoire et sagesse d'Aḥikar,* in-8°, Paris, Letouzey, 1909.

Des papyri trouvés, en 1906-08, dans une île du Nil, à Éléphantine, ont révélé en ce lieu l'existence d'une colonie militaire juive, au temps de la domination persane. La communauté possédait un temple (de Jahou), malgré la loi mosaïque du sanctuaire unique, et l'on observe chez elle des tendances syncrétistes évidentes : ces faits ont provoqué une littérature considérable. — Bibliographie sommaire, chez M. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses,* dans *RB,* 1917, t. XXVI, p. 75, note 1. — Voir notamment Van Hoonacker, *Une communauté juive à Éléphantine aux Ve et VIe siècles av. J.-C.,* in-8°, Londres, Oxford, Univ. Press, 1915 (avec les recensions du R. P. Lagrange, *RB,* 1915, t. XXIV, p. 595-98, et de M. R. Dussaud, *RHR,* 1906, t. LXXIII, p. 324-32).

1. Sur la plupart des textes qui vont être mentionnés on trouvera au besoin des renseignements abondants dans les dernières éditions de l'*Allkirchliche Literatur* de O. Bardenhewer, de l'*Altchristliche Literatur* d'A. Harnack, dans les *Histoires des dogmes* de A. Harnack, G. Loofs, J. Tixeront etc.

2. Retrouvée en 1889, éditée en 1910 par le Père Bedjan, lazariste, la version syriaque du *Livre d'Héraclide* a été traduite en français par F. Nau (Paris, Letouzey, 1910). — Dès 1908, en possession d'une copie et d'une traduction anglaise, J. F. Bethune-Baker avait tenté une réhabilitation de Nestorius : *Nestorius and his Teaching,* in-8°, Cambridge, Univ. Press. — Voir, à l'encontre, J. Lebon, *RHE,* 1911, t. XII, p. 513-24; J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* t. III, in-12, Paris, Gabalda, 1912, c. ii, p. 22 sq.; F. Loofs, *Nestorius...* in-8°, Cambridge, Univ. Press, 1914.

3. Sur le Manichéisme, indications sommaires, *supra,* c. ii, §. 43, p. 73 sq.

4. Découverts à Wurtzbourg, en 1885, par G. Schepss, les « traités de Priscillien » ont été édités par lui dans *CSEL,* t. XVIII. Dom G. Morin semble avoir démontré qu'ils ne sont pas de Priscillien, mais de son principal partisan, Instantius; *Revue bénédictine,* 1913, t. XXX, p. 153-73. — cf. K. Kuenstle, *Antipriscilliana,* in-8°, Frib.-en-Br., Herder,

Plus importants encore les textes relatifs à ce grand mouvement de spéculation, de mysticisme et d'ascèse que fut le Gnosticisme, si puissant du IIe au IVe siècle qu'il eût dû, selon toute apparence, couvrir de ses vagues et ruiner l'unité chrétienne, si varié par ailleurs dans ses manifestations, depuis les sectes encratites et judéo-chrétiennes jusqu'à celles des valentiniens et des carpocratiens, qu'une comparaison méthodique de leurs assertions convergentes et divergentes, consignées soit dans les parties des Écritures canoniques qu'elles conservent, soit dans les écrits qui relèvent de chacune d'elles, permettrait de reconstituer, au moins en substance, et la biographie du Christ et les caractéristiques de l'Église primitive[1].

Une œuvre capitale, qu'on s'accorde de plus en plus à attribuer à saint Hippolyte, les *Philosophoumena,* découverte en 1842, a permis, par confrontation avec l'*Adversus Haereses* de saint Irénée, de commencer la critique des sources. Divers écrits originaux des gnostiques ont été depuis retrouvés : la *Pistis Sophia,* en 1851, le *Livre des lois des pays,* en 1855, divers traités (du *Codex Brucianus*, en 1891 et 1892), des formules magiques etc.

Nombre d'apocryphes, *Évangiles, Apocalypses, Actes* de divers apôtres ont reparu, la plupart décevant par leur pauvreté, mais donnant lieu à d'utiles comparaisons avec les écrits canoniques.

De même ont été restituées aux Pères de l'Église et aux écrivains ecclésiastiques des œuvres qu'on croyait à jamais perdues[2]. Citons seulement, parmi les textes plus anciens, avec la date de leur découverte, — pour la fin du IVe siècle ou le début du Ve, les *Constitutions apostoliques* (1843) — pour la fin du IIIe, la *Didascalie des apôtres* (1854) — pour ses débuts probablement, la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte (1910-1916) — pour le IIe siècle, la *Démonstration de la prédication apostolique* de saint Irénée (1904), le *Pasteur* d'Hermas (1856), l'*Apologie* d'Aristide (1878-1889), les *Odes de Salomon* (1909) — pour la fin du Ier siècle (plus pro-

1905; Dom D. de Bruyne, *Apocryphes priscillianistes, Revue bénédictine*, 1907, t. XXIV, p. 318-35; Dom G. Morin, *Traité priscillianiste De Trinitate, ibid.,* 1909, t. XXVI, p. 255-80 etc. — Essai de réhabilitation par E.-Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme,* in-8°, Paris, Champion, 1909. — A l'encontre, A. Puech, *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.,* 1912, t. II, p. 81 sq., 161 sq. etc.

1. Sur le Gnosticisme, voir plus haut, p. 47, note 3.

2. Sur les érudits qui se sont illustrés dans ce domaine et sur les collections où ces inédits ont été publiés (*PG*, *PL*, *CSEL*, *GCS*, *TU* etc.), O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Literatur,* t. I, Fribourg-en-Br., Herder, 1913, p. 50-64. — Se trouvent omis, en raison du plan adopté: *Patrologia Syriaca* (2 vol., Paris, 1894), *Corpus scriptorum Christian. Orientalium* (Paris, 1903 sq.), *Patrologia Orientalis* (Paris, 1907 sq.)

bablement) le texte grec de l'*Épître de Barnabé* et la *Didachè* (1875).

A ces textes littéraires, dont le dernier nommé apporte de précieux renseignements sur la liturgie primitive, il convient d'ajouter les documents épigraphiques et iconographiques, comme les célèbres inscriptions d'Abercius et de Pectorius, et ceux qu'ont recueillis notamment, dans les catacombes romaines, le chevalier J.-B. de Rossi et Mgr Wilpert[1].

Dans le même temps — et c'est de premier intérêt pour mesurer l'activité de la propagande chrétienne et les possibilités d'une altération uniforme des premières traditions — l'expansion de l'Évangile a été étudiée avec plus de soin, âge par âge, pays par pays[2].

L'histoire des persécutions s'est trouvée éclairée par une révision attentive des actes des martyrs et par la publication d'actes nouveaux[3].

Les papyri ont contribué à la même tâche, en fournissant des *libelli* ou certificats de civisme délivrés (à titre officiel ou officieux) aux apostats.

Ils ont encore fait pénétrer dans l'intime de la vie chrétienne, en procurant des lettres familières, des fragments d'évangiles ou des séries de sentences (canoniques ou non-canoniques) dont se nourrissait la piété privée[4] — plus encore en révélant la vraie nature du grec

1. Sommaire érudit et riche bibliographie, par L. Jalabert, art. *Épigraphie chrétienne*, dans *DAFC*, t. I, col. 1404-56. — Sur l'inscription d'Abercius, étude et richissime bibliogr. par Dom H. Leclercq, art. *Abercius*, dans *DACL*, 1907, t. I, col. 66-87; sur celle de Pectorius, art. *Autun*, *ibid.*, col. 3194 sq.

2. Notamment par M. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1902; 3e, neu durchgearb. Aufl., *ibid.*, 2 in-8°, 1915 (cf. rectifications par P. Monceaux, *JS*, 1904, p. 404-15; sur sa dépendance à l'égard du dominicain Th. M. Mamachi, *Stimmen*, 1906, t. LXX, p. 359-64) — et par Sir W. M. Ramsay, spécialement dans *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, Clarendon Press, 1895-97; *The Cities of St. Paul*, in-8°, Londres, Hodder, 1907; (avec G. L. Bell), *The Thousand and One Churches*, in-8°, *ibid.*, 1909; cf. *The Bearing of recent Discovery on the Trustworthiness of the N. T.* (J. Sprunt Lectures, 1913), 4e édit., *ibid.*, 1920.

3. Edmond Leblant, notamment, dans ses *Actes des Martyrs* (in-4°, Paris, Champion, 1882), s'est appliqué à dégager des textes omis par Dom Ruinart (*Acta sincera*, 1689; nombreuses réimpr.) les informations utilisables. — Les textes nouveaux ont été pour la plupart ou publiés ou du moins signalés et étudiés dans les *Analecta Bollandiana*.

4. Voir plus haut, p. 313, note 1. — Pour une vue d'ensemble, Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus*, dans Graffin-Nau, *Patrologia orientalis*, t. IV, in-4°, Paris, Didot, 1908, p. 95-210.

« Grâce aux papyrus, observe le Dr. Wessely, l'histoire diplomatique et paléographique du texte du N. T. remonte presque au IIe s., moins de cent cinquante ans après la rédaction des originaux »; *op. cit.*, p. 209; cf. p. 142 sq. Elle obtenait déjà antérieurement, grâce au nombre et à l'antiquité de ses témoins, le premier rang entre tous les textes religieux ou profanes; cf. F. G. Kenyon, *Handbook to the Textual Criticism of the N. T.*, in-8°, Londres, Macmillan, 1901, p. 3 sq. — Ce livre a paru en seconde édition.

biblique : nombre de locutions qu'on regardait jusque-là comme des hébraïsmes ou des aramaïsmes, certaines expressions qu'on estimait spécifiquement chrétiennes ont été revendiquées par la langue courante ou *commune* (κοινή); la grammaire et le lexique du Nouveau Testament se sont trouvés à reviser[1] et le mouvement chrétien rapproché du mouvement général des idées[2].

La critique des évangiles enfin, après avoir passé par une crise de mythisme — et d'arbitraire — dans l'école de STRAUSS, est entrée dans des voies nouvelles. La comparaison de quelque quatre mille manuscrits a permis d'établir de façon définitive la presque totalité de leur contenu : entre tous les livres « canoniques » ou quasi-canoniques sur lesquels s'appuient les diverses religions, ils ont conquis de ce chef un rang hors pair[3]. La comparaison minutieuse de leur texte a élucidé de même, dans une large mesure, le problème de leur origine et de leur composition. L'accord absolu sur de pareils sujets est aussi loin d'être réalisé, qu'il est inutile au regard de ceux qui sont capables de juger par eux-mêmes. Au milieu de tant d'opinions divergentes, on peut toutefois relever deux faits : d'une part, la tendance générale des spécialistes à rapprocher des événements originaux l'époque à laquelle les évangiles furent rédigés[4] ; de l'autre, leur presque unanimité à reconnaître, à la base de deux au moins d'entre eux, sinon de trois, un document qui daterait de quelque vingt ou trente ans après la mort du Christ : autre cas unique entre toutes les biographies des fondateurs de religion. A quelques justes critiques

1. Cette révision de la grammaire a été l'œuvre très méritoire de J. H. MOULTON (*Grammar of the N. T. — Prolegomena,* in-8°, Édimbourg, Clark, 1906; 2° édit., rev. et augm., *ibid.*, 1906) et surtout de A. T. ROBERTSON (*A Grammar of the Greek N. T.*, in-8°, Londres, Hodder, 1915) — celle du lexique l'œuvre du même J. H. MOULTON († 1917) et de G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament,* p. I, in-4°, *ibid.*, 1914 (en articles dans *Expositor;* en cours).

2. A. DEISSMANN, en des ouvrages érudits et brillants, en a profité pour accentuer le caractère populaire du Christianisme primitif (*Licht vom Osten*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1908; 2° et 3° édit., corr. et augm., *ibid.*, 1909; conclusions résumées dans *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, in-8°, Gottingue, Vandenhoeck, 1908, pp. 42; cf. *Die Urgesch. des Christent.*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1910, pp. 48; *Paulus, ibid.*, 1911; tous livres traduits en anglais, à l'exception du second). L'auteur oublie toutefois trop souvent que des mots anciens peuvent recevoir des acceptions nouvelles. Dans l'église catholique elle-même, selon les nuances dont l'usage les affectait, tels vocables ont servi successivement à caractériser l'orthodoxie ou l'hérésie.

3. Au dire de deux spécialistes éminents, B. F. WESTCOTT et F. J. A. HORT, les 7/8 du *Nouveau Testament* (non des seuls évangiles) seraient dès aujourd'hui hors de conteste; encore des doutes sérieux ne seraient-ils possibles que sur quelques passages, bref sur 1/60 de l'ensemble; *The New Testament in the original Greek*, Introd., in-8°, Cambridge, Macmillan, 1881, p. 2 sq.; cf. p. 276 sq.

4. Le tableau suivant en donnera une preuve abrégée. — Tous les auteurs cités appar-

que prêtent sous bien des rapports les opinions formulées au sujet de cette source (*Quelle*, par abréviation *Q*)[1], l'importance des résultats acquis n'a pas besoin d'être soulignée.

Sect. II. Archéologie préhistorique : §. 153. Les initiateurs. — Boucher de Perthes et *L'industrie primitive* (1846) ; Darwin et *L'Origine des espèces* (1859). — §. 154. Extension rapide des fouilles : en Grèce (Schliemann), — §. 155. en Crète (Evans), — §. 156. en Egypte (Fl. Petrie et de Morgan), — §. 157. en Perse (de Morgan), — §. 158. en Mésopotamie etc. — §. 159. Découvertes dans le Turkestan chinois (missions Grünwedel, A. Stein, P. Pelliot). — §. 160. Œuvre immense du dernier siècle.

153. — D'autres fouilles, dont nous aurions dû parler déjà, si nous suivions un ordre strictement chronologique, sont venues entre temps reculer dans des proportions imprévues les horizons de la science.

Dès le début du XVIIIe siècle, on avait relevé dans le terrain de remplissage des cavernes, à côté de débris d'animaux fossiles, des traces d'industrie humaine. Cuvier, et la plupart des savants avec lui, pensaient en rendre compte, en supposant un remaniement plus ou moins profond des couches géologiques. L'hypothèse devint de moins en moins vraisemblable, quand les géologues[2] eurent signalé des exemples plus nombreux de pareilles juxtapositions.

tiennent à l'école libérale. Les chiffres entre parenthèses indiquent la date des publications où sont formulées ces opinions; la lettre *Q* désigne le recueil des λόγια.

	S. Matthieu	*S. Marc*	*S. Luc*	*S. Jean*
Baur (1847)	130-134	150	150	160-170
Renan (1877)	84	vers 76	94	vers 125
Holtzmann (1892)	vers 67	68	70-100	100-133
Harnack (1897)	70-75	65-70	78-93	80-110
— (1911)	70-75; *Q* vers 50	60-70 (2e éd.)	60-67	
Loisy (1907)	vers 100; *Q* vers 60-70	vers 75	90-100	(1903)100-110

1. Cf. A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1907, p. 88 sq. — Depuis cette date la source *Q* a été l'objet de multiples travaux.

La méthode employée par M. Harnack, méthode qui consiste à attribuer à *Q* les *seules* assertions correspondant aux passages où s'accusent entre s. Matthieu et s. Luc des dépendances textuelles — la manière assez arbitraire dont il élimine certains fragments de texte — son opinion que *Q* serait un document distinct du 1er évangile — la façon dont lui-même et nombre d'auteurs, qui partagent en substance ses idées, conçoivent les relations des évangiles synoptiques appellent, au jugement de bien des critiques et au nôtre, les plus graves réserves. Malgré tout, c'est chose neuve et grave que l'autorité et l'antiquité attribuées à *Q* (« *um das Jahr* 50 *oder früher* »; A. Harnack, *Neue Untersuch. zur Apostelgesch.*, *ibid.*, 1911, p. 87, n. 1; H. Lake, *The Date of Q*, dans *Expositor*, juin 1909, p. 494-507).

Évaluations plus larges du contenu de *Q*, chez B. Weiss, *Die Quellen der synopt. Ueberlieferung* (*TU*, XXXII, 3), in-8°, Leipzig, 1908, p. 1-74; B. H. Streeter, dans W. Sanday, *Studies in the Synoptic Problem*, in-8°, Oxford, Clarendon Press, 1911, p. 185 sq.; Lagrange, O. P., *Évang. selon s. Luc*, in-8°, Paris, Gabalda, 1921, p. lxxix sq.

2. Notamment Boué, Tournal, Christol, Joly, Schmerling. — Voir J. Déchelette,

Dès 1837, Édouard LARTET, et Marcel de SERRES, en 1838, proclament l'existence de l'homme quaternaire. Ils se heurtent au scepticisme ou à l'indifférence. A partir de 1841, BOUCHER de PERTHES découvre des silex taillés dans les alluvions anciennes de la Somme. En 1846, dans son premier livre, *De l'industrie primitive ou les arts et leur origine*, il annonce qu'il a trouvé des instruments humains dans des couches appartenant certainement à l'âge du *diluvium*. En 1847, il commence la publication de son grand ouvrage, *Antiquités celtiques et gallo-romaines*. « On le regarda, dit LUBBOCK, comme un enthousiaste, presque comme un fou. » Cependant quelques incrédules eurent le bon sens de venir sur les lieux : ils virent et ils crurent. L'approbation des savants anglais, FALCONER, PRESTWICH, EVANS et surtout celle de Charles LYELL, jointe à celle des français RIGOLLOT, GAUDRY, de QUATREFAGES, fixa l'opinion[1].

L'existence bientôt établie d'un âge de pierre en Gaule, en Germanie, en Grande-Bretagne, en Scandinavie, démontrait que toutes les civilisations modernes avaient passé par un stade analogue, que le sauvage par conséquent était bien, sinon un primitif, comme l'avaient affirmé les philosophes du XVIIIe siècle[2], du moins un témoin attardé de la préhistoire.

La présence de l'homme dans les couches quaternaires autorisait par ailleurs les géologues à risquer certaines supputations sur la date de son apparition sur terre[3]. Les chiffres les plus fantastiques furent proposés, provoquant à leur tour le scepticisme. Les savants les plus réservés accordent du moins qu'il convient de reporter les

Manuel d'archéol. préhist. celtique et gallo-romaine, t. I, in-8°, Paris, Alph. Picard, 1910, p. I, c. I, p. 6 sq., renvoyant pour les renseignements bibliographiques à S. REINACH, *Descript. raisonnée du Musée de Saint-Germain-en-Laye*, t. I, Époque des alluvions et cavernes, in-8°, Paris, 1889.

1. Dès 1836, Christian THOMSON, directeur du Musée de Copenhague, puis WORSAAE, son successeur, et, vers la même époque, les allemands LISCH et DANNEIL avaient rétabli la distinction des trois âges de la pierre, du bronze et du fer, vulgarisée autrefois par HÉSIODE et par LUCRÈCE. Les découvertes de ces savants et celles de B. de PERTHES se répondaient et se complétaient. Celles de B. de PERTHES avaient l'avantage de fixer une date : l'âge de pierre coïncidait avec l'époque quaternaire; cf. DÉCHELETTE, *op. cit.*, p. I, c. I, p. 11 sq.

2. Voir plus haut, c. V, p. 214 sq.

3. Divers auteurs reportent l'apparition de la vie sur terre à des milliards d'années, d'autres à quelque cent millions. Certains réclament pour la période anthropozoïque ou quaternaire 500.000 ans; G. de MORTILLET 230 ou 240.000 ans... Voir les principales opinions réunies par J. de MORGAN, *Les premières civilisations*, gr. in-8°, Paris, Leroux, 1909, c. I, p. 24 sq. « Il serait puéril, dit cet auteur, d'attacher la moindre importance à ces évaluations; mais il est cependant intéressant d'en citer quelques-unes, pour mieux faire sentir l'inanité de nos efforts en ce sens »; *ibid.*, p. 24.

débuts de l'humanité bien au delà des quatre à six mille ans qu'exigeaient déjà les fouilles d'Égypte et d'Assyro-Babylonie.

Vers le même temps, pressé par LYELL, DARWIN se décidait à publier les résultats de ses patientes investigations. Dans son livre célèbre, l'*Origine des espèces* (1859), il s'appliquait à montrer la lente transformation des types organiques au cours des siècles. Il n'enseignait pas explicitement l'origine animale de l'homme; il était du moins aisé de dégager de ses thèses cette application capitale. On le fit, dès la première heure, surtout parmi les rationalistes et les matérialistes. Il parut en effet à bon nombre d'entre eux que, si la constitution des espèces s'expliquait par adaptation au milieu et par sélection automatique au cours de la « lutte pour la vie », l'argument que la théodicée tirait de la finalité, pour établir l'existence de Dieu, était périmé et que la religion avait fait son temps.

Quoi qu'il en soit de ces conséquences très contestées du Darwinisme[1], un fait du moins restait clair. Si l'homme actuel dérive ou peut dériver de quelque simien anthropoïde, il est licite de rechercher ses ancêtres jusque dans l'époque tertiaire et même au delà. Ainsi le domaine de la préhistoire s'étend-il à perte de vue.

De ces premiers hommes, ou de ces anthropoïdes, quelle fut la religion? — Les archéologues s'évertuent à le préciser, en étudiant les rudiments de sculpture et de peinture qui subsistent sur les parois des cavernes, sur les poteries, sur les ossements d'animaux, et en observant les rites funéraires des temps préhistoriques[2].

Ces préoccupations nouvelles, jointes aux leçons de l'expérience, amènent lentement, vers la fin du XIXe siècle, une transformation dans la technique des fouilles. Les premiers explorateurs s'étaient presque contentés d'exhumer les œuvres d'art et d'enrichir les musées. Dans la hâte de leurs excavations, ils n'avaient prêté qu'une attention médiocre aux couches géologiques auxquelles ils arrachaient leurs reliques, isolant ainsi en quelque sorte les textes

1. Nombre de zoologistes en effet, même partisans du Darwinisme, assignent à la transformation des espèces des limites assez restreintes. Les philosophes spiritualistes de leur côté observent que l'âme de l'homme étant d'autre nature, puisqu'elle se montre seule capable de raisonnement, ne peut procéder de l'âme des bêtes. Cela suffit, estiment-ils, pour que la religion, de quelque manière qu'on la conçoive (culte de l'idéal, culte du Dieu immanent, dans le panthéisme, ou culte du Dieu transcendant, dans le théisme) n'ait rien à craindre de l'hypothèse transformiste. Bien plus, si l'on admettait (par impossible) qu'une âme animale peut évoluer en une âme raisonnable, la religion garderait, pensent-ils, tous ses droits, puisque, à ce dernier stade, l'âme serait devenue capable de s'élever à la notion du divin, en prouvant que tout relatif suppose un Absolu.

2. Th. MAINAGE, O. P., *Les religions de la préhistoire*, in-8°, Paris, Aug. Picard, 1921.

historiques du contexte qui pouvait les éclairer; ils avaient négligé les productions d'une industrie plus grossière... A partir de cette époque, un soin plus scrupuleux préside en général à leurs recherches.

154. — Celles de SCHLIEMANN, durant ses premières campagnes, à Mycènes, à Tirynthe, à Troie, appartiennent encore à une époque de transition. Elles deviennent plus méthodiques, à partir de 1882, lorsqu'il se fut adjoint l'architecte DOERPFELD. Poursuivies après sa mort par ce consciencieux collaborateur (1890-1894), elles aboutissent à dégager, sur l'emplacement de l'ancienne cité troyenne, à Hissarlik, les traces de neuf installations, villages ou cités, s'étageant du troisième millénaire au VIe siècle après Jésus-Christ. Au demeurant, si SCHLIEMANN n'a pas mis la main sur le « trésor de PRIAM » et sur les restes des héros de l'épopée homérique, comme il le pensait, il a exhumé plus et mieux, à savoir une civilisation préhomérique, mycénienne, ou plutôt (car sa diffusion s'étend bien au delà de Mycènes) égéenne[1].

155. — La terre de Crète, que les deux associés avaient visitée en 1886, devait en livrer le secret. En 1900, M. EVANS découvrait à Cnosse le fameux « labyrinthe » de MINOS. Depuis cette date, Anglais et Italiens, en ce lieu et en divers points de l'île, ont poussé les fouilles avec une nouvelle vigueur : les origines de la culture égéenne se sont révélées non pas phéniciennes, comme on l'avait cru tout d'abord, mais crétoises; l'influence sémitique sur les Indo-européens subit de ce chef une nouvelle réduction[2].

156. — L'Égypte préhistorique n'était pas enfouie à de telles profondeurs. En certains endroits, les sépultures archaïques s'y rencontrent à quelques pieds sous le sable.

Le percement du canal de Suez avait fourni de nombreux débris de l'âge de pierre, mais les savants, et MARIETTE lui-même, n'en

1. Sur l'histoire et les résultats de ces recherches, plus sûrs que les ouvrages de SCHLIEMANN, voir PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. VI, in-4°, Paris, Hachette, 1894; W. DOERPFELD, *Troja und Ilion*, 2 in-8°, Athènes, 1902; R. DUSSAUD, *Les civilisat. préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*[2], in-8°, Paris, Geuthner, 1914.

2. Les résultats des fouilles de Crète sont consignés notamment dans *The Annual of the British School at Athens*, t. VI sq,, dans *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Acad. dei Lincei*, t. XII sq. et dans les publications de M. EVANS, *The Mycenean Tree and Pillar Cult...* in-8°, Londres, Macmillan, 1901; *Scripta Minoa*, t. I, in-fol., Oxford, Clarendon Press, 1909 etc. (Sont annoncés : *An Atlas of Knossean Antiquities* et *The Nine Minoan Periods*). — On les trouvera résumés par le P. LAGRANGE, *La Crète ancienne*, in-8°, Paris, Gabalda, 1908 (sur la religion, p. 46 sq., reproduisant *RB*, 1907, p. 325 sq.); par D. G. HOGARTH, *Ægean Religion*, *ERE*, 1908, t. I, p. 141-48; par M. R. DUSSAUD, *op. cit.*, c. I et V.

avaient pas compris l'origine. En 1889, Flinders Petrie en découvrait d'autres à Kahoun, à l'entrée du Fayoum, puis de 1890 à 1892, dans la vallée du Nil, à la nécropole de Mêdoum, enfin en 1894-1895, au nord de Thèbes, près de Négadah. Il croyait devoir les attribuer à une « race nouvelle », probablement lybienne. A M. de Morgan revient l'honneur d'en avoir fixé la véritable nature. Ses fouilles, spécialement à Négadah, et celles d'É. Amélineau à Abydos l'amenèrent en effet à retrouver, entre Thinis et Abydos, les tombes de Ménès et de la première dynastie thinite, que l'on était porté jusque-là à regarder comme mythique. Elles lui montrèrent ces conquérants venus du sud, se superposant à la population autochtone, dont on pouvait déterminer l'habitat (du Fayoum à la première cataracte) et suivre en quelque sorte le développement depuis le sixième millénaire. C'était donc à cette première civilisation qu'il convenait d'attribuer armes, poteries et amulettes signalées dans les antiques cimetières, à elle qu'il fallait reporter les mœurs et les idées dont elles témoignaient[1]. MM. Flinders Petrie et M. Quibell se rallièrent des premiers à cette interprétation[2], que vinrent confirmer leurs travaux ultérieurs et ceux des autres égyptologues[3].

157. — Des trouvailles non moins importantes, dans le domaine de l'histoire et de la préhistoire, attendaient en Perse M. de Morgan.

Dès 1850, Loftus avait commencé à explorer le sol de Suse, mais l'attention était alors trop absorbée par l'Assyro-Babylonie, pour que l'entreprise fût poussée à fond. La mission allemande d'Andreas, Stolze et Noeldeke, quelque trente ans plus tard, donna de médiocres résultats. Celle de Dieulafoy, à la même époque, s'intéressa aux vestiges des princes achéménides et découvrit les palais de Darius et d'Artaxerxès. On applaudit à ses succès, remarquables du point de vue artistique. L'histoire politique et religieuse en profita peu.

En 1894, la France, ayant obtenu le monopole des fouilles en Perse, en confia la direction à M. de Morgan. « Dans la vallée du Nil, écrit cet explorateur, j'avais acquis la conviction que les premières civilisations, à l'origine de l'empire égyptien, procédaient de la Chaldée et que les plaines de la Mésopotamie avaient été, par suite, le

1. De Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, 2 in-8°, Paris, Leroux, 1896-97.

2. L. W. King et H. R. Hall, *Egypt and Western Asia in the light of recent discoveries*, gr. in-8°, Londres, 1907, c. I, p. 25. — Cf. J. Capart, *Les débuts de l'art en Égypte*, in-8°, Bruxelles, 1904; édit. angl. augmentée, 1906; exposé sommaire par A.-J. Reinach, *L'Égypte préhist.*, in-8°, Paris, 1908 (Extrait de la *Revue des idées*).

3. King et Hall, *l. c.*; A.-J. Reinach, *op. cit.*, p. 7, note bibliogr.

berceau des progrès humains[1]. » Sûr de son fait, il s'attaqua aux amoncellements de Suse. Bientôt, les collines éventrées laissèrent voir, étagés sur trente-cinq mètres, les décombres de sept villes disparues. A quinze mètres de profondeur, on découvrit des tablettes d'argile crue et des cylindres portant la trace indéniable d'hiéroglyphes. Ces textes que le R. P. SCHEIL, O. P., croit devoir attribuer au quatrième millénaire avant Jésus-Christ, « révèlent à l'historien que la civilisation élamite ne retarde sur aucune autre connue et laissent présumer que, loin de tout emprunter à des voisins, c'est d'elle peut-être qu'est issue la civilisation babylonienne[2] ».

Petit à petit, l'histoire de l'Élam, celle des deux races qui s'y rencontraient, sémitique et anzanite, celle des sanctuaires et des dieux se précisèrent. En même temps apparaissaient de nouveaux fragments des annales de Babylone et de Ninive. Vaincue par ses rivales, Suse en effet s'enrichit de leurs palais et abrita leurs archives; victorieuse, elle transporta chez elle leurs dépouilles opimes[3]. A ces vicissitudes nous devons d'avoir découvert dans ses murs le fameux *Code du roi Hammourabi,* qui régnait à Babylone quelque deux mille ans avant Jésus-Christ. Ce monument capital, « un des plus importants de l'histoire universelle », dit le R. P. SCHEIL[4], éclaire toute la législation de l'Orient et fournit un point de comparaison du plus haut intérêt avec le code mosaïque[5]... voire même avec la loi romaine des Douze

1. J. de MORGAN, *La délégation en Perse* (1897-1902), in-12, Paris, Leroux, 1902, c. II, p. 16. Les résultats de cette expédition sont détaillés dans *Mémoires de la délégat. en Perse,* 13 in-4°, *ibid.,* 1900 sq.; *Mission scientif. en Perse,* 9 in-4°, *ibid.,* 1894-1905.

2. Dans J. de MORGAN, *La délégat. en Perse,* c. VII, p. 105. — Le R. P. SCHEIL a réalisé ce tour de force, observe M. de MORGAN, de déchiffrer les textes élamites sans le secours d'un texte bilingue; *Les premières civilisations,* c. I, p. 36.

3. Tel monarque élamite, CHOUTROUK-NAKLKHOUNTE, semble avoir eu « l'heureuse manie de collectionner, en les centralisant dans sa capitale, tous les documents antiques qu'il découvrait, en temps de paix et dans ses guerres, tant en Élam qu'à l'étranger »; SCHEIL, dans J. de MORGAN, *Délégat.,* p. 118.

4. *Ibid.,* c. VII, p. 112. — Le *Code,* gravé sur une stèle de diorite, déposée au Musée du Louvre (en fac-simile, au *British Museum*), a été traduit d'abord par le R. P. SCHEIL dans *Mémoires de la délégat. en Perse,* t. IV (1902) et dans *La loi de Hammourabi,* in-8°, *ibid.,* 1904; 3° édit., 1906 (cf. *Chronologie rectifiée du règne de Ham., MAI,* 1914, t. XXXIX, p. 111-22), — puis, avec minimes rectifications, par H. WINCKLER, *Die Gesetze Hammurabis,* in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1902 (4e édit., revue, *ibid.,* 1904) par C. H. W. JOHNS (Édimbourg, 1903), R. F. HARPER (Chicago, 1904) etc.

5. Voir J. M. LAGRANGE, *Le code de Hammourabi, RB,* 1903, t. XII, p. 27-51; A. JEREMIAS, *Moses u. Ham.,* in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1903; H. GRIMME, *Das Gesetz Chammurabis und Moses,* in-8°, Cologne, Bachem, 1903, pp. 45; St. A. COOK, *The Laws of Moses and the Code of Ham.,* in-8°, Londres, Black, 1903; *The Relations between the Laws of Babylonia and the Laws of the Hebrew People* (avec riche bibliogr.), in-8°, Londres, Milford, 1915, pp. 112.

De multiples études ont paru sur le sujet, relevées périodiquement dans *BZ, RB, TJB,* etc.

Tables[1]. Récemment ont été mis au jour divers textes juridiques encore plus anciens[2].

158. — Vers la même époque, des fouilles poursuivies en Mésopotamie, à Nippur, sur l'emplacement du célèbre temple de Bel[3], en Phénicie[4], en Syro-Cappadoce, dans les îles de la mer Égée[5], ont fourni de précieux documents sur les stades les plus reculés des civilisations préhellénique, cananéenne, assyro-babylonienne, hétéenne.

L'histoire de cette dernière vient d'entrer dans une phase nouvelle[6]. Les cunéiformes des Hétéens en effet, tandis que leurs hiéroglyphes ont résisté jusqu'ici aux tentatives de déchiffrement[7], semblent avoir révélé leur secret. Dès 1907, au grand étonnement des archéologues et des ethnologues, on avait prouvé qu'il existait, en Asie Mineure, vers 1500 avant Jésus-Christ, une population aryenne, attachée aux cultes de Mithra, de Varuna et d'Indra[8]. En 1915, le Dr. Hrozný, de l'Université de Vienne, établit que l'idiome propre à ce grand empire se rattache aux langues indo-européennes, qu'altéré par divers mélanges, il serait cependant, de tout le groupe occidental, la langue qui se rapproche le plus du latin. Le même savant a pu traduire une partie du code des Hétéens[9]. Voici donc livrée aux

1. D. H. Mueller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaisch. Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*, in-8°, Vienne, Hölder, 1903 (cf. *TJB*, 1905, t. XXIV, p. 30 et 40-45).

2. V. Scheil, *Fragments d'un code pré-hammourabien, en rédaction summérienne*, *Revue d'Assyriologie*, 1920, t. XVII, p. 35-43. — Pour la législation de Ninive, V. Scheil, *Recueil de lois assyriennes*, in-8°, Paris, Geuthner, 1921 (tablettes découvertes par les Allemands à Qalat-Cherzat, éditées par E. Schroeder, dans *Keilschrifttexte aus Assur*, Leipzig, Hinrichs, 1920).

3. Quatre expéditions américaines s'y succèdent (1888-89; 1889-90; 1893-96; 1898-1900) et explorent trente-neuf mètres de décombres superposés, formant en quelques endroits vingt et une couches distinctes; cf. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands*, p. III, p. 289-568; du même, *Die Ausgrabungen der Univers. von Pennsylvania in Bêl-Tempel zu Nippur* (conférence), gr. in-8°, Leipzig, 1903; P. Dhorme, O. P., dans *RB*, 1921, t. XXX, p. 297-313 : analyse critique des 12 vol. publiés. — La bibliothèque du temple, qui a fourni des milliers de tablettes, contient malheureusement peu de textes historiques et religieux.

4. Voir notamment H. Vincent, O. P., *Canaan d'après l'exploration récente*, in-8°, Paris, Gabalda, 1907, c. II, p. 92 sq.; c. III, p. 207 sq.; c. V, p. 305 sq.

5. R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*[2], in-8°, Paris, Geuthner, 1914.

6. Voir plus haut, p. 314.

7. Tels les essais fort divergents de Jensen, de A. H. Sayce et de R. C. Thompson.

8. H. Winckler, *Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-köi*, *MDOG*, 1907, p. 51 sq.; *Die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi*, *OLZ*, 1910, t. XIII, col. 289-301.

9. Fr. Hrozný, *Die Lösung des hethitischen Problems*, *MDOG*, déc. 1915, p. 17 sq.;

études des juristes et des hiérologues, après celle d'Hammourabi, une seconde législation contemporaine de Moïse ou même antérieure. D'autres textes projettent une lumière nouvelle sur les relations des Hittites avec l'Assyrie, la Chaldée, l'Égypte, et les découvertes de Boghaz-Keui, dit-on, viennent compléter de manière surprenante celles de Tel Amarna.

159. — Plus à l'Est, les sables du Turkestan oriental, explorés par plusieurs missions scientifiques, ont rendu au jour des ruines échelonnées à peu près sur les douze premiers siècles de notre ère et les grottes du même pays ont livré à foison des manuscrits taoïstes, bouddhistes, manichéens, nestoriens et chrétiens, dont le déchiffrement à peine commencé paraît destiné à éclairer le conflit des religions dans l'Asie centrale et, pour plusieurs peut-être, le mystère de leurs origines [1].

160. — Si l'on ajoute à la série des travaux que nous venons de résumer les recherches des anthropologues sur l'homme préhistorique, celles des ethnologues sur les non-civilisés, celles des folkloristes sur les contes populaires et les mythologies de tous les peuples modernes, l'œuvre accomplie de 1840 à nos jours apparaît immense et des plus fructueuses. Le sous-sol jusqu'ici visité [2], les textes aujourd'hui déchiffrés n'ont livré sans doute qu'une infime partie des renseignements que le temps, en ensevelissant sous les ruines génération sur génération, a mystérieusement réservés pour les siècles à venir.

cf. p. 5 sq. — *Die Sprache der Hethiter,* in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1916-17; *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi, mit Uebersetz. und Kommentar, it.,* 1919; *Ueber die Völker und Sprachen des alten Chatti-Landes, it.,* 1920. — Sur le problème linguistique, voir une note érudite du R. P. Dhorme, *RB,* 1921, t. XXX, p. 574-78.

1. Après l'éveil donné par les découvertes des deux français Dutreuil de Rhins et Grenard (1890 sq.), se succèdent deux explorations de M. A. Stein, fonctionnaire anglais (1900-08), une mission russe, sous la direction de M. Klementz (1898), puis trois expéditions allemandes, dirigées par MM. A. Gruenwedel et A. von Le Coq (1902-06). — Venu le dernier, M. P. Pelliot fait encore un choix de 3.000 mss. précieux et de 30.000 fascicules d'impressions chinoises, qu'il dépose à la *Bibliothèque Nationale.* Une chaire spéciale « de langues et d'histoire de l'Asie centrale » est fondée au *Collège de France* et lui est confiée. — Exposé sommaire, par le R. P. J. Brucker, *Les découvertes de l'Asie centr.,* dans les *Études,* 1912, t. CXXX, p. 352 sq.; par M. Pr. Alfaric, *RHLR,* 1913, t. IV, p. 369-76. — Monographie détaillée, copieusement illustrée : P. Pelliot, *Mission Pelliot, Les grottes de Touen-houang,* 4 in-4°, (6 vol. prévus), Geuthner, Paris, 1920-21.

2. En nombre de pays, les fouilles sont encore mal organisées, quand elles ne sont pas, comme en Chine, prohibées, parce qu'un scrupule religieux interdit de toucher aux tombeaux. Sur leur état actuel dans les diverses parties du monde, voir J. de Morgan, *Les premières civilisations,* c. I, p. 40 sq. — sur leur technique, J. de Morgan, *Les recherches archéolog., leur but et leurs procédés* (Extrait de la *Revue des idées*), in-8°, Paris, 1906, pp. 84.

On s'en rend compte. Mais la claire vue de ce qui reste à faire, jointe à une confiance croissante dans la valeur des méthodes modernes, n'est pas pour l'énergie des explorateurs et des érudits un moindre stimulant, que ne le sont les résultats acquis jusqu'à ce jour, ces révélations réitérées qui déjà ont forcé les historiens à récrire à neuf des chapitres entiers de l'histoire du monde[1].

Art. III. — *ESSOR GÉNÉRAL DES ÉTUDES COMPARATIVES*

§. 161. — Influence de la philologie comparée. — Rôle de Max Mueller. — §. 162. Fondation dans les divers pays de chaires affectées à l'Histoire des religions; publication de « Manuels », édition de « Bibliothèques », revues spéciales etc. — §. 163. Parlement des religions et Congrès d'histoire des religions. — §. 164. Désaccord profond sur les « conclusions »; évidente influence des intérêts confessionnels et anticonfessionnels.

161. — « Histoire comparée des religions », « Théologie comparative », « Science des religions », « Philosophie de la religion » se sont immédiatement appliquées à tirer parti des documents ainsi obtenus.

Aux raisons d'ordre philosophique qui les y invitaient (exemple de Herder, de Lessing, de Kant, de Hegel, d'Auguste Comte, conception nouvelle de la science positive, vogue des idées évolutionnistes...) s'en joignit une autre, d'ordre méthodologique et d'une influence décisive, à savoir l'intelligence plus nette des ressources du procédé comparatif. En linguistique, ce procédé avait amené Bopp à établir la grammaire comparée des langues indo-européennes (§. 121). En anatomie et en biologie, comme nous l'avons noté chez les maîtres de Spencer (§. 138), il s'était montré merveilleusement apte à faire comprendre les fonctions des divers organes et leurs adaptations aux nécessités de la vie. Peut-être cependant l'étude comparée des religions n'eût-elle pas pris l'essor rapide que nous allons constater, s'il ne se fût rencontré, dans le même temps, un homme que ses qualités prédisposaient au rôle de vulgarisateur, Frédéric Max Mueller (1823-1900)[2].

1. Pour une vue d'ensemble sur les résultats des études orientales, voir Maspéro, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, 6e éd., entièrement refondue, pet. in-8°, Paris, 1904; — avec attention spéciale aux problèmes de la préhistoire, J. de Morgan, *Les premières civilisat.*, 1909; Fr. Hommel, *Grundriss der Geogr. u. Gesch. des alt. Orients.*, gr. in-8°, Munich, 1904; Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*[3], in-8°, Stuttgart et Berlin, 1910 sq.

2. Fils du poète allemand Wilhelm Mueller, il fut à Paris, en 1845, l'élève de Burnouf. En 1846, il passa en Angleterre et fut chargé par la *Compagnie des Indes* d'éditer le *Rig-Veda*. Professeur à Oxford en 1850, fellow d'*All Souls College* en 1858, il cessa de professer en 1876, pour se consacrer à l'édition des *Sacred Books of the East*. Il mourut avant d'avoir achevé cette œuvre considérable, mais ayant vu déjà ses théories person-

Sanscritiste distingué, écrivain et conférencier brillant, il révéla au grand public, dans ses *Essais de mythologie comparée,* les premières découvertes de la linguistique nouvelle et les secours qu'elle promettait à la science mythologique (1856). En 1873, il éditait son *Introduction à la science des religions.* Reprenant le paradoxe de Goethe — « Qui ne connaît qu'une langue n'en connaît aucune » — il l'appliquait à la connaissance des religions : « *He who knows one, knows none* ». Il calmait les susceptibilités, en rappelant que le Christianisme n'avait pas réclamé de traitement privilégié, quand il avait attaqué de front les plus puissantes religions de l'univers, et en déclarant qu'il lui était apparu d'autant plus grand, à mesure que ses études lui avaient fait mieux apprécier la part de vérité cachée dans les cultes les plus méprisés [1].

En 1878, sur la proposition de quelques savants [2], les administrateurs du « fonds Hibbert », destiné « à favoriser la diffusion du Christianisme sous sa forme la plus simple... et le libre exercice du jugement individuel dans les matières religieuses », appliquaient cet argent à la fondation de conférences sur l'histoire des religions. Max Mueller ouvrit la série, dans la salle du chapitre de *Westminster Abbey,* en exposant l'*Origine et le développement de la religion, étudiés à la lumière des religions de l'Inde.* Le succès de ces premières leçons, comme celui de ses divers ouvrages et des *Gifford Lectures,* qu'il donna sur la fin de sa carrière (1888-92), furent tels, que certains écrivains lui ont attribué « l'honneur d'avoir fondé l'édifice de l'histoire des religions [3] ».

nelles (*infra,* c. viii, §. 169 sq., p. 345 sq.) battues en brèche par les champions de l'école anthropologique; *infra,* §. 173 sq., p. 352 sq.

1. *Introduction to the Science of Religion,* in-8°, Londres, Longmans, 1873, p. 15 sq., p. 37. — Plusieurs édit.; traductions en français, allemand, italien, espagnol.

2. En autres James Martineau, Max Mueller, G. W. Cox, John Caird, T. K. Cheyne, A. H. Sayce, J. Drummond. — Leur adresse commune est reproduite en tête des conférences de 1878, *Lectures on the Origin and Growth of Religion,* in-8°, Londres, Longmans, 1878 (5e édit., *ibid.*, 1898); traduction par J. Darmesteter, *Origine et développement de la relig.*, in-8°, Paris, Reinwald, 1879; traduct. partielle (Lect. i, ii, vii) dans *Deutsche Rundschau,* 1878-79; traduct. en hollandais, guzerathi, marathi, bengali etc. Sur l'influence de ce livre dans l'Inde, D. Menant, *American Journ. of Theol.*, 1907, t. XI, p. 293-307.

Les *Gifford Lectures,* éditées chez le même libraire, ont pour titre : *Natural Religion* (1888), *Physical Relig.* (1890), *Anthropological Relig.* (1891), *Theosophy or Psychological Relig.* (1892). — Ce dernier titre indique bien l'orientation dernière de l'auteur. — Plusieurs éditions; traduction allemande (Leipzig, Engelmann).

3. Chantepie de la Saussaye, *Manuel,* traduction Hubert et Lévy, in-8°, Paris, Colin, 1904, c. i, p. 3. Appréciation plus exacte, dans L. Jordan, *Comparative Religion,* c. v, p. 151, 163 sq. et note xiv, p. 521 sq.; cf. F. Pratt, *La science de la religion et la science*

162. — Mise ainsi en évidence, mieux définie quant à son objet, son but et sa méthode, la nouvelle science devait revendiquer petit à petit tout ce qui appartient à une discipline spéciale, chaires officielles, revues, manuels, musées et congrès, quitte à rencontrer suivant les pays et notamment suivant les rapports établis entre l'Église et l'État un accueil plus empressé ou plus soupçonneux[1].

Le gouvernement hollandais, le premier, l'introduisit dans ses universités. A la suite de la loi de 1876, qui réorganisait l'enseignement supérieur, les chaires de théologie cessèrent d'être affectées à l'Église Réformée. Quatre chaires furent fondées pour l'histoire des religions. Deux de leurs titulaires, C. P. Tiele[2] à Leyde, M. Chantepie de la Saussaye[3] à Amsterdam, se sont acquis par leurs manuels une juste notoriété.

En 1879, la France imitait cet exemple. Sur la proposition de Paul Bert et de Jules Ferry, elle créait une chaire spéciale au *Collège de*

du langage d'après M. Mueller, dans *RQS*, 1901, t. XLIX, p. 508; t. L, p. 563 sq. — Sur le sens du mot « science des religions » chez Max Mueller et chez ses devanciers, voir une note, en appendice, p. 504.

1. L'histoire de ces développements a été tracée par M. Vernes dans la *Philosophie positive* (numéro de mai-juin 1879; texte reproduit par l'auteur dans son livre, *L'histoire des relig., son esprit, sa méthode*, in-12, Paris, Leroux, 1887, c. vii, p. 188 sq.; cf. appendice, p. 217 sq. — par l'abbé Z. Peisson, au Congrès scient. internat. des catholiques de 1891 (reproduit dans *Compte rendu*, IIe sect., p. 5 sq. et dans *RR*, 1891, t. III, p. 520 sq.) — par J. Réville, au Congrès internat. des relig. de 1900 (reproduit dans les *Actes* du Congrès et *RHR*, 1901, t. XLIII, p. 58 sq.) — par E. Hardy (d'après Vernes et Réville), dans *ARW*, 1901, t. IV, p. 220 sq. — par M. L. Jordan, *Comparative Religion*, (1905), c. vi, p. 169 sq., 580 sq.; étude complétée, en ce qui concerne l'Italie, par son ouvrage *The Study of Relig. in the Italian Universities*, in-8°, Londres, Oxford Univ. Press, 1909; en ce qui concerne l'Allemagne, dans son article de l'*Expos. Times*, 1911, t. XXII, p. 198 sq.

2. *Geschiedenis van den godsdienst*... in-8°, Amsterdam, 1876 — traduct. par J. E. Carpenter, *Outlines of the Hist. of R.*, Londres, 1877 — par M. Vernes, *Manuel de l'hist. des rel.*, Paris, 1880; remaniée, 1885 — par Weber, *Kompendium der Religionsgesch.*, 1880; 3e édit., revue par N. Söderblom, Breslau, 1903; 4°, complètement refondue, par le même, Berlin, Biller, 1912...

Dès 1873, C. P. Tiele, † 1902, alors professeur au *Séminaire des Remonstrants*, avait ouvert un cours à Leyde; cf. Van Hamel, *L'enseignement des relig. en Hollande*, *RHR*, 1880, t. I, p. 379; reproduit dans Vernes, *L'Hist. des relig.*, append. I, p. 217 sq. — C. P. Tiele a publié en outre de nombreux ouvrages.

3. *Lehrbuch der Religionsgesch.*, 2 in-8°, Frib.-en-Br., 1887-89; complètement refondu, en collaboration, *ibid.*, 1897; de nouveau refondu, Tubingue, Mohr, 1905 — traduct. par B. S. Colyer-Fergusson, *Manual of ...*, Londres, 1891 — par H. Hubert et J. Lévy, *Manuel ...*, Paris, Colin, 1904.

M. Chantepie de la S. a publié, entre autres, *Geschiedenis van den godsdienst der Germanen*... in-8°, Haarlem, 1900 (traduct. par B. J. Vos, *The Religions of the Teutons*, Boston et Londres, 1902); il se prononce dans ce livre, contre S. Bugge, pour l'originalité de la mythologie scandinave et contre l'importance exagérée donnée à la « basse mythologie ».

France, dont le premier titulaire fut le théologien protestant Albert Réville (1826-1906). En 1885, elle organisait à l'*École des Hautes Études,* établie à la *Sorbonne,* une section des sciences religieuses, où toutes les religions sont étudiées [1].

Peu après, en 1889, le Président Carnot inaugurait à Paris le *Musée Guimet,* primitivement installé à Lyon, et prenait possession, au nom de l'État, des amples collections de statues, d'ustensiles sacrés et de documents religieux de toute nature, qu'Émile Guimet († 1918) avait recueillis au cours d'une mission scientifique en Extrême-Orient et qu'il abandonnait avec une libéralité princière [2]. Un riche matériel d'étude se trouvait mis ainsi à la disposition des travailleurs.

La Suisse, en 1873, établissait une chaire à l'Université de Genève, puis dans les universités de Lausanne, de Zurich et de Berne [3].

Entrée plus tard dans cette voie, l'Amérique multipliait à son tour les fondations [4].

L'Allemagne, au contraire, terre classique de la libre critique, de l'érudition, de la « Philosophie de la Religion » et des « Histoires du monde, *Weltgeschichten* », montrait à cet égard une répugnance persévérante. Pendant que ses savants apportaient à l'histoire des religions des contributions remarquées, ses universités se refusaient à lui faire place dans les cadres officiels. Jean Réville en exprimait sa surprise, au Congrès de 1900 [5]. M. A. Harnack, le leader du Protestantisme libéral, répondit que les facultés de théologie devaient éviter le dilettantisme, qu'elles avaient à s'occuper uniquement de la religion de la Bible — (la connaître, disait-il, c'est connaître les autres : elle est *la* religion) — enfin que, les facultés de théologie ayant avec l'État des rapports délicats, il était inutile de multiplier les causes de désaccord [6]. Cette situation prit fin en 1910, lorsque, avec le plein

1. Sur cette dernière fondation, destinée à combler les lacunes introduites dans le haut enseignement par la suppression des facultés de théologie, voir Fr. Picavet, *Vingt-quatre ans de recherches et d'enseignement ... à l'École des Hautes Études,* dans *Revue internat. de l'enseignement,* 1912, p. 218 sq.; reproduit dans *Essai sur l'histoire génér. et compar. des théol. et des philos. médiévales,* in-8°, Paris, Alcan, 1913, c. I, p. 1 sq.

2. Au musée de Paris sont adjoints un hall, où sont données des conférences régulières, et une bibliothèque d'étude. — Le musée de Lyon a été depuis reconstitué, dans les anciens locaux, avec les doubles de Paris.

3. J. Réville, *RHR,* 1901, t. XLIII, p. 60.

4. *Ibid.*, p. 67 sq.

5. *Ibid.*, p. 69 sq.; cf. L. Jordan, *Comparative Religion* (1905), note XII, p. 512 sq.

6. *Die Aufgabe der theolog. Facultäten,* in-8°, Berlin, 1901 (discours rectoral du 3 août 1901). — J. Réville répliqua qu'on peut éviter le dilettantisme sans être soi-même

assentiment de l'éminent professeur, la chaire de théologie qu'occupait à Berlin Otto Pfleiderer fut affectée à l'histoire des religions [1].

Parallèlement à l'enseignement officiel, l'initiative privée ouvrait des cours similaires. L'*Institut Catholique* de Paris, suivi plus tard par les universités catholiques de Lille, Lyon, Toulouse, inaugurait le sien, en 1880, quelques mois avant le *Collège de France* [2]; l'*Université libre* de Bruxelles, en 1884 [3].

A l'imitation des *Hibbert Lectures,* se fondaient, surtout en Angleterre et en Amérique, de nombreuses séries de conférences, et les institutions préexistantes, comme les *Gifford Lectures,* les *Bampton Lectures,* les *Congregational Lectures,* faisaient à l'histoire ou à la philosophie des religions une place de plus en plus large [4]. Tout récemment enfin, en 1912 et 1913, sous le haut patronage du cardinal Mercier, la *Semaine d'Ethnologie Religieuse*, destinée à initier à à l'étude des religions les laïques les plus cultivés et spécialement les futurs missionnaires, tenait à Louvain ses premières sessions [5].

Progressivement se multipliaient manuels [6], choix de textes reli-

spécialiste en tout; que pour bien connaître la religion biblique, il est nécessaire de connaître les autres; que si telle était la condition des universités allemandes, il se réjouissait d'être plus libre, en France; *RHR,* 1901, t. *XLIV,* p. 423 sq.

1. On dut toutefois faire appel à un maître danois, le prof. Edvard Lehmann, et pour une autre chaire, à Leipzig, au prof. suédois N. Söderblom (depuis 1914, archevêque luthérien d'Upsal). L'un et l'autre se sont fait connaître par d'importantes publications; voir plus loin, p. 334, note 1 et p. 374 sq.

En 1914, la chaire fondée à Berlin fut transférée de la faculté de théologie à celle de philosophie; voir à ce sujet les protestations du prof. Ad. Deissmann, *Der Lehrstuhl für Religionswiss.*, in-8°, Berlin, 1914. — Depuis, le prof. A. Bertholet, suisse, a été appelé à Gottingue, le prof. Th. Simon à la faculté de philosophie de Munster.

2. Non pas « dès 1884 », comme l'écrit J. Réville, *RHR*, 1901, t. XLIII, p. 63. — Albert Réville fut nommé au *Collège de France* le 10 janvier 1880; l'abbé de Broglie, † 1895, donnait sa première leçon, le 29 janvier de la même année. Le sommaire de ses cours a paru notamment dans *APC*, 1880-83. — Son ouvrage le plus important est *Problèmes et conclusions de l'hist. des relig.*, in-18, Paris, 1885; éditions ultérieures rev. et augm.; 4° en 1904.

3. Non pas « catholique », mais « libérale », comme on dit en Belgique, où les deux qualificatifs s'opposent (toujours au sens politique, habituellement au sens religieux).

4. L. Jordan, *Comparative Religion,* (1905), p. 560 sq. — On trouvera chez le même auteur, p. 580-604, un tableau (forcément incomplet) des cours existants, en 1905, dans toutes les parties du monde. — Les questions intéressant l'histoire des religions sont en outre fréquemment abordées dans les chaires d'archéologie, d'ethnologie et de philologie.

5. Voir *Compte rendu de la Semaine d'ethnologie religieuse,* 1re session, in-8°, Paris, Beauchesne, 1913; IIe sess., in-8°, Paris, [Louvain, Charpentier], 1914. — Une pensée analogue amenait les organisateurs des *Cours sur les missions*, ouverts à Düsseldorf, à réserver plusieurs conférences à l'histoire des religions; cf. *Düsseldorfer Missionskursus...* herausg. von Fr. Schwager, S. V. D., gr. in-8°, Aix-la-Chapelle, Xaverius-Verlag, 1919.

6. Outre le manuel déjà cité de C. P. Tiele (*supra,* p. 331, note 2) et celui de Ch. de

gieux[1], « bibliothèques » ou collections, destinées à grouper les monographies, et revues spéciales[2], au premier rang desquelles il faut placer la *Revue de l'histoire des religions,* fondée en 1880 par M. Vernes, l'*Archiv für Religionswissenschaft,* fondé en 1898 par le Dr. Achelis — pour les religions des non-civilisés, l'*Anthropos*, fondé en 1906 par le R. P. Schmidt, S. V. D. En outre, nombre de revues d'un caractère plus général comprenaient la nécessité de tenir leurs lecteurs au courant par des bulletins périodiques; les encyclopédies profanes et religieuses réservaient aux mêmes questions des articles de plus en plus nombreux et deux encyclopédies spéciales leur étaient

la Saussaye (*supra*, p. 331, n. 3 — d'un rationalisme moins accusé que le précédent), on peut citer, par ordre chronologique, parmi les meilleures publications de ce genre : A. Menzies, *History of Religion*, in-8°, Londres, Murray, 1895; 4e édit., *ibid.*, 1911 (école évolutionniste); H. G. Lamers, *Wetenschap van den godsdienst*, 2 in-8°, Utrecht, Breijer, 1896-98 (t. I, histoire; t. II, philos. — dans l'esprit du Protestantisme libéral, autant que j'en puis juger par diverses recensions); C. von Orelli, *Allgemeine Religionsgesch.*, in-8°, Bonn, Marcus, 1899; 2e édit., revue et corr., 2 in-8°, *ibid.*, 1911-13 (antiévolutionniste; dans l'esprit du Protestantisme conservateur); J. Bricout, *Où en est l'hist. des religions?* 2 in-8°, Paris, Letouzey, 1911-12 (catholique, en collaboration); J. Huby, S. J., *Christus*, in-8°, Paris, Beauchesne, 1912; 5e édit., consid. augm., *ibid.*, 1916 (cathol., en collabor.); C. C. Martindale, S. J., *Lectures on the Hist. of Relig.*, 5 in-8°, Londres, Catholic Truth Soc., 1910-11 (cathol.; en collabor.); N. Turchi, *Manuale di storia delle religioni*, in-8°, Turin, Bocca, 1912 (à l'exclusion du Jud. et du Christian.; cathol.); N. Söderblom, *Oversikt av allmänna religionshistorien*, in-8°, Stockholm, Geber, 1912 (protestant; en réaction contre les thèses extrêmes de l'évolutionnisme); G. F. Moore, *Hist. of Religions*, 2 in-8°, Édimbourg, Clark, 1914-20 (je l'ai vu très loué par divers critiques, sans pouvoir discerner ses caractéristiques); E. W. Hopkins, *The Hist. of Relig.*, in-8°, New-York, Macmillan, 1918 (dans l'esprit du Protestantisme libéral).

1. N. Söderblom, *Främmande Religionsurkunder i urval och öfversättning*, 4 in-8°, Stockholm, Geber, 1908 (en collaboration) — A. Bertholet, *Religionsgesch. Lesebuch*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1908 (limité aux textes canoniques) — Ed. Lehmann, *Textbuch zur Religionsgesch.*, in-8°, Leipzig, Deichert, 1912 (avec textes non officiels; en collaboration).

Une publication plus large que les *SBE* (*supra*, p. 299, n. 3) a été entreprise, sous les auspices de la *Société des Sciences*, à Gottingue : *Quellen der Religionsgesch.*, 1913 sq. — De vastes collections documentaires sont projetées par le *Forschungsinstitut für vergl. Religionsgesch.* fondé à Leipzig en 1914; cf. *ARW*, 1916-19, t. XIX, p. 435-40.

2. Selon l'ordre d'apparition : *Revue de l'hist. des relig.* (Paris, 1880) — *Muséon* (Louvain, 1882; fondu en 1897 avec la *Rev. des relig.*, sous le titre *Muséon et Rev. des relig.*, remanié en 1900, sous le titre de *Muséon, Études philol., hist. et relig.*) — *Open Court* (Chicago, 1887) — *Revue des relig.* (Paris, 1889-97) — *Année sociologique* (Paris, 1896) — *Archiv für Religionswissenschaft* (Fribourg-en-Br., 1898; après modification, Leipzig, 1904) — *Review of Relig.* (Quadian, Indes, 1901) — *Studi religiosi* (Florence, 1901-07) — *American Journal of Relig. Psychol. and Education* (reprenant, avec addition du mot *religious*, la revue fondée sous le même titre en 1887; Worcester, Massach., 1904) — *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (Rome, 1905-10) — *Anthropos*, revue internat. d'ethnol. et de linguistique (St. Gabriel-Mödling, près Vienne, 1906) — *Zeitschrift für Religionspsychol.* (Halle, 1907), fondue avec *Archiv für Religionspsychologie* (Tubingue, 1914) — *Rivista di scienza delle religioni*, etc.

enfin consacrées[1], l'une, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, reflétant surtout les opinions du Protestantisme libéral allemand, l'autre, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, plus développée et plus éclectique.

163. — Après divers tâtonnements, la jeune science organisait aussi ses congrès spéciaux. On peut, il est vrai, se demander s'il convient d'attribuer à son influence cette réunion unique dans l'histoire du monde, qui, sous le nom de *Parlement des religions*, groupa à Chicago, en 1893, les représentants de seize religions différentes[2]. En fait, une section scientifique lui était adjointe, mais l'ensemble du congrès, aux termes du programme, poursuivait un but pratique[3], un peu comme les grandes diètes convoquées au début de la Réforme pour élaborer des « Formules de concorde ». Si le *Parlement* de Chicago ouvrait ses portes aux confessions non-chrétiennes, il semble que la multiplication des sectes protestantes, la réduction croissante de leurs dogmes et le progrès corrélatif des idées de tolérance au sein de ces églises suffisent à en rendre compte[4]. Quoi qu'il en soit, cette assemblée bigarrée, où l'on put voir, tranchant sur les redingotes noires des clergymen américains, les robes de soie blanche, orange

1. La première, éditée en collaboration avec MM. A. Gunkel et O. Scheel, par M. F. M. Schiele (5 gr. in-8°, Tubingue, Mohr, 1909-13) contient en outre la biobibliographie de nombreux théologiens et érudits, surtout allemands; la seconde, éditée par M. J. Hastings (Édimbourg, Clark, 1908-21) compte 12 vol. grand in-4°.

Un bon nombre des revues et encyclopédies non-spéciales se trouvent indiquées dans la liste des sigles placée à la fin du présent volume, p. 515. — Cf. L. H. Jordan, *Comparative Religion. Its adjuncts and allies*, in-8°, Londres, Milford, 1915, p. 468 sq.

2. L'organisateur principal, le Rév. J. H. Barrows, en a donné une histoire très documentée, *The World's Parliament of Relig.*, 2 in-8°, Chicago, 1893. — Voir, en outre, du point de vue protestant libéral, G. Bonet-Maury, *Le Congrès des relig. à Ch.*, *en* 1893, in-12, Paris, 1895 — du point de vue catholique, E. Portalié, *Le Parlement des relig. à Ch. et les programmes d'union relig.*, dans les *Études*, 1894, t. LXIII, p. 5 sq., 188 sq. et note bibliogr., *ibid.*, p. 7.

3. Les articles suivants de son programme en font foi et le distinguent nettement des congrès subséquents : *Art.* 2. Montrer aux hommes, d'une manière saisissante, la nature et le nombre des vérités fondamentales qui sont le trésor commun des diverses religions. — *Art.* 3. Promouvoir... l'esprit de fraternité entre les hommes religieux de toutes croyances, sans favoriser toutefois l'esprit d'indifférentisme, ni tenter de réaliser une véritable fusion extérieure. — *Art.* 5. Indiquer les inébranlables fondements du théisme et les preuves de la croyance à l'immortalité, et unir ainsi en un faisceau toutes les forces propres à combattre l'explication matérialiste du monde... Cités par E. Portalié, *Études*, 1894, t. LXIII, p. 9 sq.

4. A la séance du 24 sept., devant le Congrès, le Rév. D. H. Carroll comptait pour la seule Amérique 143 dénominations religieuses et 150 congrégations indépendantes de toute église. — La même année 1893, à l'instigation du Dr. Lunn, direct. de la *Rev. of the Churches*, se tenait à Lucerne un autre congrès destiné à promouvoir l'union entre les églises chrétiennes.

ou jaune des bonzes japonais et des prêtres hindous, la pourpre d'un cardinal et les soutanes violettes d'évêques catholiques, est du moins caractéristique d'une époque. Si elle n'a pas obtenu les résultats qu'en attendaient ses généreux initiateurs[1], elle a du moins préparé par une expérience précieuse l'organisation des congrès suivants.

En 1897, se tenait le *Religionswissenschaftlicher Kongress* de Stockholm. Ce titre, qui couvre toutes les sciences religieuses, et ce fait, qu'on fit place même aux questions sociales, trahissent l'imprécision de son caractère.

En 1900, s'ouvrait celui de Paris. En s'intitulant *Congrès d'histoire des religions*, il affirmait à la fois ses visées purement scientifiques et sa ferme volonté d'exclure de ses travaux la « Philosophie de la religion » ; l'histoire, entendue d'ailleurs au sens le plus large, l'histoire des sentiments, des idées (mythes ou dogmes) et des rites suffisait à ses prétentions. Son programme a été maintenu dans les sessions qui se sont succédé régulièrement de quatre ans en quatre ans, à Bâle en 1904, à Oxford en 1908, à Leyde en 1912. Est-ce à dire qu'il ait été de tous points observé? — Il faudrait, pour s'étonner du contraire, oublier que l'histoire des religions est intimement liée aux problèmes théologiques les plus passionnants, et que les « parlements » ou les assemblées similaires débordent fréquemment, et presque fatalement, les règlements qui les enserrent. Comme à Chicago s'étaient produites, en dépit des organisateurs, quelques sorties un peu vives et certaines manifestations indifférentistes ou athées[2], ainsi, dans ces congrès[3], se sont affirmés plus d'une fois l'évo-

1. A la suite du Congrès, Mrs. C. Haskell a fondé de ses deniers, outre deux chaires d'histoire comparée des religions, un Musée oriental, à Chicago; cf. *RHR*, 1895, t. XXXII, p. 214. — La *Parliament of Religions Extension*, due à l'initiative du Dr Carus, et la revue *The Open Court* ont pris à tâche de promouvoir les idées maîtresses du *Parlement* de Chicago. — La deuxième session, qu'on avait projeté de tenir à Bénarès, n'a pu avoir lieu.

2. « Athéisme », dit E. Portalié, *Études*, 1894, t. LXIII, p. 201 sq. « Christianisme, dit M. Bonet-Maury, non pas, il est vrai, celui de telle ou telle église, mais celui du Christ — [nous soulignons] — *tel qu'il a été élargi, complété par l'action du Saint-Esprit sur la conscience de l'humanité* » ; *Congrès des relig.*, Concl., p. 329. — Comme cet « élargissement », chez les théoriciens extrêmes du Protestantisme libéral, amène à déclarer accessoires les dogmes de la personnalité et de la transcendance de Dieu, on dirait volontiers qu'il n'y a, entre les deux auteurs, qu'une différence de mots, s'il n'était plus exact de dire, qu'il existe entre eux une différence radicale, quant à la manière de concevoir l'essence du Christianisme et de la religion.

3. Les actes de ces congrès ont été publiés; *Actes du Ier Congrès*... 4 in-8°, Paris, 1901-02; *Verhandlungen des IIen intern. Kongresses*, in-8°, Bâle-Paris, 1905; *Transactions of the 3rd. Intern. Congress*, 2 in-8°, Oxford, 1908; *Actes du IVe Congrès*, in-8°, Leyde, 1913. — Un *Congrès internat. d'ethnol. et d'ethnogr.* s'est tenu à Neufchâtel, en juin 1914; ses travaux ont été édités dans la *Revue suisse d'ethnogr.*, Neufchâtel, 1914 sq.

lutionnisme, l'adogmatisme et l'indifférentisme les plus stricts. Par là s'explique sans doute, qu'en dehors de certains savants, uniquement soucieux d'érudition et d'histoire, les congressistes se soient surtout recrutés parmi les positivistes, les rationalistes et les protestants libéraux, beaucoup moins parmi les protestants orthodoxes, les anglicans et les catholiques : ce qui attire les uns écarte les autres.

Les catholiques d'ailleurs répondaient aux mêmes préoccupations, en consacrant aux sciences religieuses une section spéciale, dans leurs *Congrès scientifiques internationaux*[1] de 1888, 1891, 1894, 1897, 1900, et leurs *Semaines d'ethnologie religieuse*[2], sans être conçues sur le même plan, puisqu'elles se présentent sur le type des *Summer Schools*, comme des cours, fournissaient pareillement aux spécialistes l'occasion d'aviser entre eux aux progrès de leurs études.

164. — A écouter l'écho de ces réunions diverses, comme à feuilleter les « Manuels » dont il a été question plus haut, on s'aperçoit que les formules usuelles, « l'Histoire des religions établit », « la Science des religions démontre » et semblables introduisent, selon les milieux, des conclusions fort disparates. Ici, l'on déclare que toutes les religions sont identiques dans le fond et également illusoires; là, qu'identiques en substance, elles répondent légitimement à un besoin incoercible du cœur humain; ailleurs, qu'analogues à de multiples égards elles conduisent toutes au Christianisme comme au seul culte capable de satisfaire pleinement leurs communes aspirations. Les exposés historiques qui appuient ces assertions n'offrent pas une moindre diversité.

La constatation de ces divergences n'est pas sans utilité. Outre l'avantage d'inviter à plus de critique les esprits qui seraient portés à identifier « la Science » avec les déclarations catégoriques d'un homme, d'un livre, d'une revue (ou d'un journal), elle permet de comprendre quelles raisons pratiques ont pu favoriser dans ces dernières années l'étude comparative des religions. Le positivisme et le rationalisme l'ont prônée, pour opposer au vieil Évangile « la bonne nouvelle des religions dévoilées » et pour mener contre l'Église, « avec plus d'esprit que VOLTAIRE », une campagne plus efficace[3]. A

1. *Congrès scient. intern. des cathol.*, 2 in-8°, Paris, 1888-89, sect. I, t. I, p. 1-176; *Compte rendu...* 8 fasc. in-8°, Paris, 1891, sect. II, pp. 308; *Compte rendu du IIIe...* 9 fasc. in-8°, Bruxelles, 1895, sect. II, pp. 346; *Compte rendu du IVe...* 10 fasc. in-8°, Fribourg (Suisse), 1898, sect. I, pp. 436; *Akten des V^ten intern. Kongr.*, in-8°, Munich, 1901, sect. I, p. 147-74.

2. *Supra*, p. 333, note 5.

3. Ces expressions sont de M. S. REINACH, *Cultes, Mythes et Relig.*, 4 in-8°, Paris, Leroux, 1904-12, t. II, p. XVIII et t. I, c. V, p. 85; cf. *infra*, c. VIII, p. 378, note 6. — Voir,

l'inverse, des catholiques, des protestants, des anglicans se sont efforcés de la promouvoir, dans la conviction qu'elle aboutirait à « une démonstration palpable de la vérité du Christianisme [1] ». Entre ces deux positions extrêmes, nombre d'esprits ont vu en elle l'apôtre-né de la tolérance, capable d'apaiser, dans une indifférence réfléchie pour la diversité des credos et des rituels, les longues querelles qui ont divisé l'humanité.

Tous les partis se croient donc intéressés à son succès... Ce serait pour le plus grand bénéfice de « la Science », si la hâte d'aboutir ne portait trop souvent ses serviteurs indiscrets — il en est, il faut le dire, dans tous les camps — à lui prêter prématurément les conclusions qu'ils souhaitent. Nous en verrons bientôt plus d'un exemple.

§. 165. Plan des derniers chapitres.

165. — Ayant pris, dans le présent chapitre, une connaissance générale des idées philosophiques qui, de Comte à nos jours, ont orienté les esprits, des découvertes multiples qui de manière prodigieuse ont étendu le champ de nos connaissances (et surtout celui de nos recherches), enfin de l'essor donné aux études comparatives, il nous faut voir à l'œuvre les divers groupes de savants qui ont assumé la tâche de recueillir, après un oubli séculaire, les fragments mutilés des religions et des civilisations, de leur rendre en quelque sorte la vie, et de comparer ces organismes restaurés à ceux qui subsistent autour de nous.

En suivant à peu près l'ordre chronologique, de telle sorte que les prochains chapitres fournissent une histoire plus détaillée de l'époque

dans cet esprit, la pétition adressée aux chambres françaises, pour la diffusion de l'histoire des religions dans l'enseignement public, par MM. Aulard, Vernes, Havet (insérée dans la revue maçonnique, *L'Acacia*, 1906, p. 460 sq., sous ce titre « *La lutte contre l'Église* »; reproduite dans *Questions actuelles*, t. LXXXVIII, p. 168 sq.) et la curieuse discussion engagée au Conseil municipal de Paris, à l'occasion du transfert du *Musée Guimet* (*RR*, 1889, t. I, p. 151 sq.; 1890, t. II, p. 71; *RHR*, 1889, t. XX, p. 345).

La même inspiration s'accuse dans nombre de publications de la *Rationalist Press Association* (Londres), de *The Open Court Publishing C°*, *The Religion of Science Library* (Chicago), *Bibliothèque de propagande* (Bruxelles)...

1. Voir spécialement, chez les protestants anglais, les publications de la *Christian Evidence League*, de la *Soc. for promoting Christian Knowledge*... — chez les catholiques, les sections concernant l'hist. des relig. éditées par la *Catholic Truth Society* (Southwark), les collections *Science et religion* (Paris), *Science et foi* (Bruxelles) et les déclarations où s'affirme plus particulièrement cette confiance dans le résultat final par ex. Van Den Gheyn, S. J., dans *La Controverse et le Contemporain*, 1886, p. 275; Z. Peisson, dans *RR*, 1889, t. I, p. 11, 143 sq.; 1890, t. II, p. 344 sq.; Mgr de Harlez, dans *RR*, 1894, t. VI, p. 413 sq.; F. Prat, S. J., dans *RQS*, 1901, t. XLIX, p. 508 sq.; J. Gemmel, S. J., dans *Stimmen der Zeit*, 1921, t. CI, p. 387 sq., etc.

moderne, nous rencontrerons successivement l'école *philologique* de M. Mueller, l'école *anthropologique* de H. Spencer et de E. B. Tylor, l'école *panbabyloniste* de H. Winckler, l'école *historique*, qui se réclame de C. O. Mueller, l'école *historico-culturelle* de F. Graebner, diverses écoles appliquées surtout aux recherches *psychologiques*, l'école *sociologique* allemande de W. Wundt et l'école *sociologique* française de É. Durkheim.

Nous examinerons leurs thèses principales, les procédés de travail qu'elles ont préconisés, le succès qu'elles ont rencontré.

Quand nous les aurons toutes visitées, nous essayerons de préciser les rapports des théories contemporaines avec celles des siècles précédents.

CHAPITRE HUITIÈME

LES ÉCOLES, DU XIXe SIÈCLE A NOS JOURS

Art. I. — *L'ÉCOLE PHILOLOGIQUE*

§. 166. Sa méthode (étymologique et comparative) suggérée par la linguistique. — §. 167. Applications hâtives à l'histoire des religions et des mythologies. — §. 168. Réaction suscitée par les progrès de la philologie indo-européenne et par l'évident arbitraire des interprétations. — §. 169. Thèses de Max Mueller sur l'origine de la mythologie : « nomina numina ». — §. 170. Vues plus discutables encore sur l'origine de la religion : l'hénothéisme primitif; — §. 171. la perception de l'infini dans le fini. — §. 172. Ce qui reste aujourd'hui de ces tentatives.

166. — La première en date des écoles dont nous avons à nous occuper, l'école philologique doit son apparition et l'extraordinaire faveur dont elle jouit pendant une cinquantaine d'années à la découverte des rapports du sanscrit avec les langues indo-européennes, aux révélations sensationnelles — trop sensationnelles — qui s'ensuivirent et, pour une part au moins, aux errements momentanés de deux sciences encore jeunes, la linguistique comparée et l'exégèse védique.

Les premiers rapprochements établis entre les mythologies indienne, persane, grecque, romaine et germanique, par les William Jones, les Francis Wilford, les A. de Polier (§. 121), avaient été confisqués par l'école symbolique (§. 132). Comme elle voyait dans les mythes l'œuvre plus ou moins artificielle de prêtres ou de sages, elle se trouvait portée à expliquer leur diffusion chez les divers peuples par l'action de missions sacerdotales parties de l'Orient. Une double réaction se produisit : d'une part, les frères Grimm et Otfried Mueller accentuèrent le caractère populaire et spontané de la mythologie; de l'autre, une connaissance plus précise des relations existant entre les langues indo-européennes, dans toute l'étendue de leur vocabulaire, conduisit à chercher quelque cause

plus naturelle des analogies constatées entre les traditions. Assez rapidement, on en vint à concevoir l'idée d'une religion et d'une mythologie possédées en commun par les « *Aryens* » : une méthode étymologique et comparative devrait donc fournir le moyen de dégager ce patrimoine, éclairer les caractères de l'évolution dans chaque branche de la famille, voire même pénétrer le mystère des origines religieuses. Sur ce dernier point la haute antiquité que l'on attribuait au *Rig-Veda* favorisait l'illusion.

167. — Après Eugène Burnouf, qui dès 1833-1835, dans son *Commentaire sur le Yasna*[1], esquissa la mythologie comparée de l'*Avesta* et des *Vedas*, le principal initiateur en ce domaine fut Adalbert Kuhn (1812-1881). En 1845, il donnait une ébauche de la civilisation aryenne avant la séparation des peuples. Divers travaux suivirent sur les légendes germaniques, publiés en partie avec la collaboration de Wilhelm Schwartz[2]. En 1851, il fondait avec Th. Aufrecht la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, en 1858, avec A. Schleicher, les *Beiträge* consacrés aux mêmes études. Les deux recueils, fondus en 1875 dans une revue de même titre, exercèrent une grande influence[3].

Par son talent de vulgarisation, Max Mueller eut une action plus étendue (§. 161). En 1856, dans sa *Mythologie comparée*, en 1861 et 1863 dans ses *Leçons* et *Nouvelles leçons sur la science du langage*[4], puis dans ses nombreux essais, articles et ouvrages ultérieurs,

1. Voir plus haut, §. 120, p. 230. — Dès 1820, le célèbre géographe Karl Ritter avait abordé le problème de la civilisation aryenne et s'était efforcé de retracer les voies suivies par les différents peuples, à travers l'Asie, jusqu'aux territoires qu'ils occupent en Europe; *Vorhalle europäischer Völkergeschichten*, in-8°, Berlin. — L'œuvre est plus audacieuse que scientifique.

2. *Märkische Sagen*, in-8°, Berlin, 1843; avec Schwartz, *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche*, in-8°, Leipzig, 1848; cf. *Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen*, 2 in-8°, *ibid.*, 1859. Dans ces ouvrages, l'influence de Grimm est fort sensible.

3. *Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung, auf dem Gebiete der deutsch., griech. und latein. Sprachen*, 1852 sq.; *Beiträge zur vergleich. Sprachforsch.*, 1858 sq.; *Zeitsch. für vergleich. Sprachforsch. auf dem Geb. der indogerman. Sprachen*, 1875 sq.

4. Son mémoire de 1849, *On the Comparative Philology of the Indo-Europ. Languages in its Bearing on the Early Civilis. of Mankind*, reçut de l'Institut de France le prix Volney. — Son *Essay on Comparative Mythology*, publié en 1856, dans les *Oxford Essays*, reproduit dans le t. II de *Chips from a German Workshop*, 4 in-8°, Londres, Longmans, 1867-75 (t. I et II, en 2° édit., 1868; t. I-IV, nouv. édit., 1894-95) a été traduit en partie par Renan, dans la *Revue Germanique*, 1858, t. II, p. 562 sq., t. III, p. 5 sq., en entier par G. Perrot, *Essais de mythol. comparée*, in-12, Paris, 1872 et 1874. — Les *Lectures on the So. of Language*, 2 in-8°, *ibid.*, 1861-64 (15° édit., 1891), comme plusieurs autres de ses ouvrages, ont été traduites en allemand, en français, en italien, etc.; cf. *supra*, p. 330, notes 1 et 2.

avec une merveilleuse lucidité et un incomparable humour, il exposa au grand public les principes de la méthode philologique et ses résultats. Il suscita un enthousiasme considérable. On crut avoir trouvé « la clef qui devait ouvrir toutes les portes »[1]. « Dans vingt ans, écrivait RENAN, si la série de ces belles études n'est pas interrompue par l'indifférence du public et l'inintelligence de ceux qui devraient les encourager, nous parlerons de l'état religieux et moral de nos ancêtres Aryens avec presque autant de certitude que l'on parlait autrefois des Grecs et des Romains[2]. »

Adolphe PICTET[3], avec plus d'audace que de critique, embrassait le domaine entier de la civilisation indo-européenne. Henry d'ARBOIS de JUBAINVILLE[4] (1827-1917) étudiait surtout les Germains et les Celtes, N. D. FUSTEL de COULANGES[5] (1830-1889) les origines aryennes des institutions gréco-romaines; il les faisait dériver de la croyance à la survie de l'âme et du culte des morts, sans nier d'ailleurs la coexistence d'une religion plus élevée.

James DARMESTETER, après Max MUELLER, exposait la thèse d'un dieu suprême, commun à la famille aryenne, « appelé *Zeus* en Grèce, *Jupiter* en Italie, *Varuna* dans l'Inde ancienne, *Ahura Mazda* dans la Perse ancienne[6] ».

1. « La clef qui doit ouvrir l'un de ces trésors [grec, latin, germanique, sanscrit ou zend] doit pouvoir les ouvrir tous; autrement il est impossible qu'elle soit la bonne clef »; *Nouvelles leçons sur la Science du langage,* traduction G. HARRIS et G. PERROT, 2 in-8°, Paris, 1867-68, IX° lec., t. II, p. 140. — Les critiques sont aujourd'hui à peu près unanimes à reconnaître qu'une clef dont on use pour toutes les serrures est certainement une fausse clef.

2. *Revue germ. et franç.*, 1858, t. II, p. 563; comparer sa recension de M. BRÉAL (*infra,* p. 343, note 2), dans *Nouv. études d'hist. relig.,* in-8°, Paris, Lévy, 1884, p. 31-41.

3. *Les origines indo-europ. ou les Aryas primitifs,* 2 in-8°, Paris, 1859-63; 3 in-8°, 1877.

4. *Les premiers habitants de l'Europe,* in-8°, Paris, Dumoulin, 1877; 2° édit., corr. et augm., avec la collabor. de G. DOTTIN, 2 in-8°, Paris, Thorin, 1889-94; *La mythol. grecque et l'histoire de l'Europe occid.,* in-8°, Paris, Vieweg, 1878. — Son œuvre capitale est le *Cours de littérature celtique,* 12 in-8°, Paris, Thorin, 1883-1909.

5. *La Cité antique,* in-8°, Paris, Hachette, 1864; 17° édit. (modifiée), *ibid.,* 1900; traduction par W. SMALL, *The Ancient City,* Boston, Mass., 1874; remaniement par T. C. BARKER, *Aryan Civilization,* Londres, 1871; traduction par P. WEISS, *Der antike Staat,* Berlin, 1907. — Œuvre de réelle valeur, mais trop systématique; voir notamment les critiques de Ch. MOREL, *RCHL,* 1866, t. I, p. 233-38; 252-58 (cf. réplique, p. 373-77) et de Summer MAINE (1828-88), *Dissertations on Early Laws and Customs,* in-8°, Londres, Murray, 1883; traduct. par J. DURIEU de LEYRITZ, et introd. par H. d'ARBOIS de J., *Études sur l'ancien droit,* in-8°, Paris, Thorin, 1884 (avec réfutation des thèses de MAC LENNAN et de MORGAN sur la promiscuité primitive).

6. Dans *RHR,* 1880, t. I, p. 305 sq.; en traduct. dans *Contemporary Review,* octobre 1879; reproduit en franç. dans *Essais orientaux,* II° étude, p. 105 sq. — Cf. M. MUELLER.

Adalbert KUHN[1] expliquait le mythe grec de Prométhée par la production du feu suivant le procédé indien de l'*arani*. Michel BRÉAL[2] retrouvait dans la légende d'Hercule et de Cacus le drame védique de l'orage. Comme OEdipe avait résolu la devinette du Sphinx, il résolvait le mythe d'OEdipe, en signalant dans la légende une série d'étymologies fantaisistes et de quiproquos populaires : la lutte du héros contre le sphinx signifierait celle d'un génie lumineux contre les nuages chargés de pluie. W. COX[3], le plus fidèle disciple de Max MUELLER, exposait la mythologie entière des nations aryennes. On identifiait *Erinys* et *Saranyûs*, *Hermès* et *Saramêyas*, *Bellérophon* et *Vritahân*, les *Centaures* et les *Gandharvas*[4]...

Nouv. leçons sur la sc. du lang., t. II, X° leçon, p. 147 sq.; pour l'identification Οὐρανός = VARUNA, *ibid.*, IX° leç., p. 146. — Dans *Haurvatât et Ameretât* (in-8°, Paris, Vieweg, 1875), J. DARMESTETER établissait l'origine prévédique des deux Amschaspands iraniens; thèse développée dans *Ormazd et Arhiman, it.*, 1877 et vivement attaquée par Mgr de HARLEZ, *JA*, 1878 sq.

1. Dans son ouvrage capital, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, in-8°, Berlin, Dümmler, 1859; 2° édit., augm., dans ses *Mythol. Studien*, éditées par son fils, 2 in-8°, Gütersloh, Bertelsmann, 1886-1912, t. I (sur ce livre, Th. BENFEY, *GGA*, 1860, p. 211-28; A. W[EBER], *LCB*, 1859, p. 736 sq.); cf. *Ueber Entwickelungsstufen der Mythenbildung*, dans les *Abhandlungen* de l'Acad. de Berlin, 1873; à part, in-4°, Berlin, 1874.

2. Études de 1863, rééditées dans ses *Mélanges de mythol. et de linguistique*, in-8°, Paris, Hachette, 1877 et 1882? — Multiples réserves, chez J. van den GHEYN, S. J., *Essais de mythol.*, in-8°, Bruxelles-Paris, Palmé, 1885. — Contre BRÉAL, D. COMPARETTI, *Edipo*, in-8°, Pise, 1867.

3. *A Manual of Mythology*, in-8°, Londres, Longmans, 1867 et 1872; trad. BAUDRY et DELÉROT, *Les dieux et les héros*, in-12, Paris, 1867; *An Introd. to the Science of Compar. Mythology*, in-8°, Londres, Paul, 1881 et 1883; *The Mythol. of the Aryan Nations*, 2 in-8°, Londres, Longmans, 1870, 1878 et 1882.

4. Notamment E. H. MEYER (1838-1908), *Indogerman. Mythen*, I. *Gandharven-Kentauren*, II. *Achilleis*, 2 in-8°, Berlin, Dümmler, 1883-87. — A propos du t. I, voir la critique très ferme de la méthode philologique par J. DARMESTETER, *Revue archéol.*, 1884, t. IV, p. 124-28. Dans le t. II, MEYER présente la légende d'Achille comme un drame mythique de l'orage. Il attaqua plus tard la thèse aryenne, en contestant le caractère archaïque de l'*Edda*; *Die eddische Kosmogonie*, in-8°, Fribourg-en-Br., Mohr, 1891 (recension sévère par B. KAHLE, *GGA*, 1892, [t. CLIV], p. 164-74; cf. *Germanische Mythologie*, in-8°, Berlin, Mayer, 1891; *Mythologie der Germanen*, in-8°, Strasbourg, Trübner, 1903. — Partisan de KUHN dans ses premiers ouvrages, C. V. MUELLENHOFF (1818-84), auteur de *Deutsche Alterthumskunde* (5 in-8°, Berlin, Weidmann, 1870-83 et 1890-1908), modifia plus tard ses idées; il eut une grande influence sur l'évolution de MANNHARDT (*infra*, §. 173). — Très favorables aussi à l'école philologique, dans leurs premiers ouvrages, F. H. WINDISCHMANN (1811-61), *Ueber den Somacultus der Arier*, dans les *Abhandlungen* de l'Acad. de Munich, 1846; *Ursagen der arischen Völker*, *ibid.*, 1853; et W. H. ROSCHER, éditeur de l'*Ausführl. Lexicon der griech. und röm. Mythol.* (1884 sq.; en cours); *Studien zur vergleich. Mythol. der Griech. und Römer*, 2 in-8°, Leipzig, Engelmann, 1873-75 etc.

Indications diverses sur L. MEYER, H. OSTHOFF, A. ZINZOW, C. L. A. PREUNER, Chr. PETERSEN etc., chez O. GRUPPE, *Gesch. der klass. Mythol.*, §. 74, 175 sq.

168. — Cependant, étudiant au microscope les correspondances dialectales, les grammairiens dénonçaient plusieurs de ces rapprochements comme contraires aux lois très précises des permutations phonétiques. Par ailleurs, les divergences qui ne tardèrent pas à s'accuser au sein de l'école philologique éveillaient le scepticisme et faisaient toucher du doigt l'insuffisance du procédé étymologique. Max Mueller[1] et Michel Bréal estimaient en effet que la plupart des mythes expriment les levers et les couchers du soleil, l'action tour à tour rassérénante, fécondante et accablante de l'astre-roi, bref des phénomènes solaires... A. Kuhn, C. V. Muellenhoff, J. F. Lauer[2] jugeaient au contraire qu'ils traduisent des phénomènes météorologiques, orages, rafales des vents déchaînés, grondements du tonnerre, effets de la foudre, dont la puissance et l'imprévu frappent plus vivement l'imagination... Ch. Ploix[3] voyait en eux les divers aspects du ciel lumineux : Zeus est le grand jour, Poseidon le jour couvert, les autres dieux personnifient le crépuscule... J. W. E. Mannhardt, en des livres sur lesquels nous aurons à revenir (§. 173), insistait sur les phénomènes de la végétation... MM. Regnaud et Ch. Renel attribuaient une importance prédominante au feu, dont la naissance est aussi mystérieuse et l'action aussi secourable ou dommageable aux humains. M. Regnaud même, par une exégèse fort contestée du sacrifice védique, voyant dans le *soma* un liquide inflammable, prétendait « que toute la mythologie indo-européenne a pour source le style imagé, dont la description et l'apologie des rites du culte du feu chez les Indo-Européens a été la première occasion et l'unique objet[4] ».

Vers le même temps, réagissant contre l'école philologique et exagérant certaines suggestions judicieuses d'Otfried Mueller sur l'interprétation des mythes par les particularités des sites, P. W. Forch-

1. *Nouv. leçons sur la science du langage*, t. II, XIe leç., p. 271 sq.; *Essais sur la mythol. comp.*[2], V^e étude, p. 234 sq. (*Chips*[2], t. II, p. 200 sq.). — M. Mueller discute en ces passages la théorie de Kuhn.

2. Pour Kuhn et Schwartz, voir p. 341, n. 2; pour C. V. Muellenhoff, p. 343, n. 4. — Lauer, *Literarischer Nachlass*, 2 in-8°, Berlin, 1851-53. — Moins original, W. K. Kelly, *Curiosities of Indo-European Tradition*, in-8°, Londres, Chapman, 1863 (cf. M. Mueller, *Chips*[2], t. II, p. 200 sq.).

3. *La nature des dieux*, in-8°, Paris, Vieweg, 1888; cf. *RHR*, 1886, t. XIII, p. 1-46.

4. *Les premières formes de la relig. et de la trad. dans l'Inde et la Grèce*, in-8, Paris, Leroux, 1894, c. IV, p. 106; cf. p. 85 sq., 474 sq.; cf. *Le Rig-Véda et les origines de la mythol. indo-europ.*, *item*, 1892, etc.; Ch. Renel, *L'évolution d'un mythe, Açvins et Dioscures*, in-8°, Paris, Masson, 1896. — Contre cette thèse se sont prononcées les plus fortes autorités, A. Barth, P. Oltramare, R. Pischel, M. Winternitz, etc.

HAMMER[1] réduisait la mythologie grecque à n'être que l'expression symbolique de phénomènes aquatiques, et R. BROWN[2], critiquant à la fois les thèses de Max MUELLER et celles de l'école anthropologique, sa rivale, dénonçait dans cette même mythologie nombre d'influences sémitiques.

Il est assez habituel qu'une école nouvelle passe par une crise de jeunesse, caractérisée par des tâtonnements désordonnés, un engouement exagéré pour ses procédés et certain exclusivisme. Une réaction suit d'ordinaire, plus ou moins excessive à ses débuts. L'école philologique n'a pas échappé à cette double loi.

Avant d'apprécier les résultats de son intervention, nous pouvons examiner avec quelque détail certaines théories de Max MUELLER. Ses vues sur l'origine de la mythologie, un moment très en faveur, ses idées sur l'origine de la religion, qui lui sont demeurées plus personnelles, ont particulièrement souffert à l'épreuve du temps[3].

169. — Dans toutes les langues, observait-il, les termes abstraits sont de formation tardive : le fait que tous les mots exprimant des idées immatérielles sont dérivés de mots exprimant des qualités sen-

1. *Hellenica*, in-8°, Berlin, 1837. Le tome I seul a été publié, mais l'auteur a maintenu ses thèses contre la plupart des critiques, dans nombre d'ouvrages : *Daduchos*, in-8°, Kiel, 1876; *Prolegomena zur Mythologie*, in-4°, Kiel, 1891, etc.

2. *Semitic Influences in Hellenic Mythology*, in-8°, Londres, Williams, 1898; *Researches into the Origin of the Primitive Constellations of the Greeks, Phoenicians and Babylonians*, 2 in-8°, *ibid.*, 1899-1900, etc.

3. Pour réfuter la théorie solaire, des étudiants de Dublin imaginèrent de prouver, en usant des mêmes procédés, que Max MUELLER lui-même n'était qu'un héros solaire. Pamphlet reproduit dans *Mélusine*, 1884-85, t. II, p. 73 sq.; cf. 1886-87 t. III, p. 95.

Parmi les meilleurs critiques de l'école philologique et de Max MUELLER en particulier, voir A. LANG, *La mythologie*, p. 35 sq.; C. P. TIELE, *M. Mueller und Fr. Schultze*, in-8°, Leipzig, 1871; C. de CARA, *Esame critico del sistema filologico*, in-8°, Prato, Giachetti, 1884, c. XX sq., p. 120 sq.; H. USENER, *Götternamen*, in-8°, Bonn, Cohen, 1896, p. 323-330; F. PRAT, *RQS*, 1901, t. XLIX, p. 506 sq.; t. L, p. 527 sq.; et spécialement O. GRUPPE, *Griech. Cutte und Mythen*, §. 7-19, p. 72-151; *ARW*, 1899, t. II, p. 268-80. Les idées de cet érudit, adversaire déclaré des « philologues » comme des « anthropologues », appellent toutefois, pour les raisons qu'on va voir, de très graves réserves. Niant toute tendance positive de l'homme à la religion, O. GRUPPE ne lui reconnaît qu'une aptitude passive à l'accepter : « *eine passive Potenz, eine Empfänglichkeit, nicht eine Kraft* »; *Griech. Culte*, t. I, §. 30, p. 259. Il reprend la thèse de LUBBOCK sur les peuples sans religion (*ibid.*, p. 262), déclare la religion irrationnelle — « *sie beruht auf einer Verletzung der allgemeinen Denkgesetze* »; *ibid.*, §. 31, p. 271 — et oppose à l'évolutionnisme le « pur adaptationisme » : les peuples auraient admis les inventions d'illuminés ou d'intrigants, et ces inventions se seraient transmises de région en région, par voie de migration; par là s'expliquent les analogies; *ibid.*, §. 31, p. 267-78; *Gesch. der klass. Mythologie* (1921), §. 90, p. 241-44. — On trouvera sans doute plus extraordinaire que la prodigieuse érudition de ce savant le fait qu'il ne semble avoir jamais rencontré ni un texte, ni une âme qui pût l'amener à soupçonner ce que c'est que le sentiment religieux.

sibles l'atteste; l'ordre naturel de la connaissance, qui atteint d'abord les propriétés des corps, l'exige. Au début donc, les mots désignaient les choses par l'une ou l'autre de leurs qualités sensibles; on disait : « le brillant, le fort, le brûlant, le rapide... » Comme un même objet peut posséder plusieurs de ces caractères, il pouvait avoir plusieurs synonymes — *polyonymie* — et comme des objets différents peuvent avoir plusieurs caractères communs, ils se trouvaient fréquemment désignés par les mêmes termes — *homonymie*. Tant que le sens des racines restait clair, aucune confusion n'était à craindre; mais, l'altération phonétique survenant au cours des siècles, l'acception originelle s'obscurcit : les mots, jusque-là manifestement qualificatifs ou attributifs, devinrent en apparence des sons arbritrairement appropriés à telle chose plutôt qu'à telle autre, des noms propres. On chercha à les expliquer. Par suite de méprises dont les temps modernes offrent plus d'un exemple, on leur supposa souvent un sens nouveau. Λυκηγενής, le fils de la lumière, Apollon, devint le fils de la Lycie; Δήλιος, le brillant, devint celui qui naquit à Délos. Lorsque plusieurs noms désignaient le même objet, ils donnèrent naissance à divers personnages; comme la même histoire leur convenait, ils furent naturellement représentés comme frères ou comme parents : ainsi trouvons-nous Séléné, la lune, à côté de Méné, la lune, Hélios (Sûryà), le soleil près de Phoebus (Bhava, autre forme de Rudra), le soleil[1]... De la sorte, ce qui n'avait été originairement qu'un nom, *nomen*, devint une divinité, *numen*. « *Nomina numina* », dit Max Mueller[2]. La mythologie n'est qu'un dialecte, une forme antique, une « maladie du langage ». Opposant sa formule à celle de Heyne, Max Mueller écrit : « Au lieu de faire naître la Mythologie *ab ingenii humani imbecillitate et a dictionis egestate*, on en donnera une théorie plus vraie, en l'expliquant *ab ingenii humani sapientia et a dictionis abundantia*[3] ».

La floraison des mythes a été moins rapide et moins abondante, où

1. M. Mueller, *Essais sur la mythol. comparée*², Ire étude, p. 67 sq., 92 sq. (*Chips*², t. II, p. 54 sq., 73 sq.); *Nouv. leçons sur la sc. du lang.*, VIIIe leç. sq., t. II, p. 76 sq.

2. M. Mueller, *Essais sur la mythol. comp.*², Ire étude, p. 98 sq. (*Chips*², t. II, p. 78 sq.); *Essais sur l'hist. des relig.*³, trad. G. Harris, in-12, Paris, 1879, XVe étude, p. 485 sq. (*Chips*², t. I, p. 360 sq.).— « J'aime à rappeler, disait Renan, que l'initiative de ces vues appartient à Eug. Burnouf. Voir la préface du t. III, du *Bhagavata Pourana*, p. LXXXI-VIII »; *Journal asiat.*, 1859, p. 430, note. Cité par le traducteur, G. Harris, *ibid.*, p. 485. — Nous avons déjà signalé l'axiome « *numina nomina* » chez J. Selden et chez Cudworth; *supra*, c. IV, p. 161 sq. — Il y a sans doute entre ces auteurs et Burnouf pure rencontre.

3. *Mythol. comparée*², Ire ét., p. 182 (*Chips*², t. II, p. 146); cf. Heyne, *supra*, c. V, §. 114, p. 219.

les lois qui présidaient à la formation des mots et l'altération phonétique ont laissé plus longtemps transparaître le sens primitif des vocables, comme dans les langues sémitiques — plus riche et plus prompte ailleurs, comme dans les langues aryennes. La nature du langage explique ces différences et non je ne sais quel « instinct » monothéiste chez les Sémites, polythéiste chez les Aryens. Cette faculté « inconnue et incompréhensible », à laquelle RENAN croyait devoir faire appel, n'explique rien[1].

Évidemment, il y a dans cette théorie plus d'une observation judicieuse. Les mythologues antérieurs, nous l'avons vu, avaient signalé dans les confusions et dans les étymologies populaires une des sources de « la Fable ». L'école philologique a fourni de ce fait des preuves nouvelles ; mais pour que ses explications fussent applicables à l'antiquité tout entière, il faudrait que les langues aient possédé toutes, à l'origine, un vocabulaire d'une surabondante richesse — la démonstration n'en est pas faite — ou que la mythologie aryenne ait largement influencé celle des autres peuples — les assertions de l'école à cet égard[2] ont trouvé d'énergiques contradicteurs[3]. Sa for-

1. « On peut affirmer, disait RENAN, que [les Sémites] n'eussent jamais conquis le dogme de l'unité divine, s'ils ne l'avaient trouvé dans les instincts les plus impérieux de leur esprit et de leur cœur... D'un autre côté ... le désert est monothéiste ... Il révéla dès l'abord à l'homme l'idée de l'infini » ; *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in-8°, Paris, 1855, p. 5 sq. — Répondant à l'objection tirée du polythéisme phénicien, il écrit : « Outre que ce fut là un effet des migrations et des influences étrangères ... il faut dire que la nature du paganisme sémitique n'a point encore été assez étudiée. Quand ce sujet délicat aura été examiné de plus près, on reconnaitra peut-être que le polythéisme de la Phénicie, de la Syrie, de Babylone, de l'Arabie, loin d'affaiblir notre thèse, ne fait que la confirmer » ; 4° édit., 1863, p. 5 et 6 ; cf. *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques*, dans *JA*, 1859, t. XIII, p. 214-82, 417-50 ; à part, Paris, 1859, pp. 102. — Voir à ce sujet les objections formulées à l'*Acad. des inscript.* par de ROUGÉ, MAURY, MUNK, WALLON, dans *Comptes rendus*, 10 juin, et 15 juillet 1859, p. 67-100, 125-36 ; 24 mars 1869, p. 85 sq. ; résumé par A. BONNETTY, *APC*, 1859, t. LVIII, p. 280-302 ; t. LIX, p. 199-223 ; cf. p. 224-29 (reproduit dans JEHAN de SAINT-CLAVIEN, *Dictionn. de philos. catholique* (*Encyclop. théol.* de MIGNE), c. III, p. 457 sq., 495 sq.

Réfutation par Max MUELLER, dans *Essais sur l'hist. des relig.*[3], XV° étude, p. 486 sq. (*Chips*[2], t. I, p. 360 sq.) ; cf. K. MUELLER, *Die seit Renan über einen israelit. Urmonotheismus geäusserten Anschauungen*, in-8°, Breslau, Korn, 1911, p. 20 sq. — En fait, écrit le R. P. LAGRANGE au terme de son enquête, « il est du moins une conclusion à laquelle personne aujourd'hui ne peut refuser son assentiment ; c'est que les religions sémitiques étaient des religions comme les autres, des religions polythéistes » ; *Études sur les relig. sémitiques*[2], in-8°, Paris, Lecoffre, 1905, c. XII, p. 438 sq.

2. Voir spécialement les diverses études réunies dans *Chips*[2], t. II, et l'article sur la *Migration des fables* ajouté à la traduction allem. de LIEBRECHT et à la traduct. franç. de G. PERROT, *Mythol. comparée*[2], X° étude, p. 417 sq. ; reproduit dans *Chips*, t. IV, p. III, p. 145 sq.

3. Notamment J. BÉDIER, *Les fabliaux*[3], in-8°, Paris, Leroux, 1911, p. I, c. I sq., p. 45 sq. ; cf. O. GRUPPE, *Griech. Culte und Mythen*, c. I, §. 20-25, t. I, p. 151 sq.

mule enfin apparaît d'autant plus inadmissible, qu'elle oppose la santé de l'esprit, « *ingenii humani sapientia* », à « la maladie du langage ». Or l'éclosion des mythes présuppose manifestement une mentalité qui leur fût favorable : ils n'eussent trouvé aucun crédit, si l'on n'avait conçu la divinité comme multipliable, divisible à l'infini, capable de se prêter aux aventures romanesques ou grotesques que l'homonymie, la synonymie et l'étymologie populaire pouvaient tout au plus suggérer à la pensée. Toute « maladie du langage » eût donc été sans danger, s'il n'avait existé à l'état endémique une « maladie des esprits[1] ».

La manière dont Max Mueller concevait l'enfance de l'humanité et son aptitude naturelle à connaître le divin ne lui permettait pas de chercher une solution dans cette voie. On pourra s'en rendre compte, en examinant sa théorie sur l'origine de la religion.

170. — D'une révélation primitive, qui fournirait à l'intelligence les premières notions sur Dieu et préviendrait les écarts de l'imagination, il ne veut pas entendre parler. S'il maintient le mot de révélation « dans le sens le plus vrai », c'est, avec le Protestantisme contemporain, au sens minimiste et large d'une illumination intérieure, d'une prise de conscience, sans apport extrinsèque d'idées définies[2].

La thèse du fétichisme universel, communément prônée par les positivistes, ne lui agrée pas davantage[3]. Il la trouve en contradiction avec les *Vedas* et, qui plus est, avec les relations de missionnaires et d'ethnographes autorisés. Il signale, en effet, chez les peuplades les plus dégradées, des conceptions élevées, auxquelles les anthropologues, à son avis, prêtent trop peu d'attention[4]. Il reproche enfin à ses adversaires de ne point expliquer — sinon par « des mots longs d'une aune » (personnification, anthropomorphisme, figurisme, anthropopathisme...) — le point délicat du problème, à savoir comment, malgré le témoignage des sens, l'homme a pu reconnaître des

1. Mythologie et religion sont choses distinctes et Max Mueller a dénoncé à cet égard une confusion trop fréquente (*Nouv. leçons sur la sc. du langage*, X° leç., t. II, p. 147 sq.); cf. *supra*, c. VI, p. 275; mais elles sont au moins connexes, puisque de part et d'autre les mêmes divinités interviennent, du moins fréquemment, et la notion du divin est également présupposée.

2. *Essais sur l'hist. des relig*³., X° étude, p. 326 (*Chips*², t. I, p. 240); XV° ét., p. 477, 493, 502 sq. (*Chips*², t. I, p. 353, 366, 373 sq.); *Theosophy or Psychological Religion* (Gifford Lectures, 1892), in-8°, Londres, Longmans, 1893, lect. I, p. 7 sq. etc. — Sur les deux notions, stricte et large, du mot « révélation », *infra*, p. 460.

3. *Origine et développement de la relig.*, traduction Darmesteter, II° leç., §. V sq., p. 89 sq.

4. *Ibid.*, §. VI, Éléments supérieurs de la religion du nègre, p. 97 sq.

propriétés surnaturelles ou divines à une pierre, un morceau d'os, un coquillage[1]...

La première forme de la religion, d'après lui, aurait été l'*hénothéisme* ou *cathénothéisme*. Ce mot — inélégant et tout aussi long que ceux qu'il vise à remplacer — exprime une conception vague de la divinité qui n'implique encore ni pluralité, ni unicité, bien qu'elle puisse, en se précisant, aboutir plus tard soit au polythéisme, soit au monothéisme proprement dits[2]. A ce stade, l'âme attribue tour à tour à l'être auquel elle s'adresse tous les prédicats divins, voire même tous les noms déjà plus ou moins personnels, consacrés par l'usage pour désigner Dieu ou les dieux. Les *Vedas* en fourniraient d'abondants exemples. — Le fait aurait assurément son importance, s'il était dûment établi, mais nombre d'indianistes contestent que ce mode de prière ait, dans la poésie védique, l'importance que Max Mueller lui prête; ils ajoutent que cette poésie n'est ni populaire, ni primitive[3]; les psychologues enfin font observer que les religions les plus avancées présentent le même phénomène, le fidèle dans l'exaltation de sa ferveur se trouvant porté à donner à son dieu les qualités et les noms de tous les dieux, parce qu'à ses yeux il possède leurs attributs : il est « tout » pour lui...

171. — Pour expliquer la première notion du divin, sans laquelle il n'y aurait ni religion, ni mythologie, Max Mueller en appela tout d'abord à une intuition immédiate de l'Infini et au sentiment de la

1. *Ibid.*, §. VIII, p. 116 sq.

2. *History of Ancient Sanskrit Literat.*², p. 532; *Lectures on the Vedas*, dans *Chips*², t. I, p. 27 sq. (*Essais sur l'hist. des relig.*³, Ire étude, p. 35 sq.); *Semitic monotheism*, dans *Chips*², t. I, p. 352 sq. (*Essais*³, p. 475 sq.); *Introd. to the Sc. of Relig.*, lect. II, p. 141 sq.; *Origine et dévelop. de la relig.*, VIe leç., p. 236 sq...

Cette distinction entre l'hénothéisme (εἷς, ἑνός, un) et le monothéisme (μόνος, seul) est peut-être inspirée de Schelling, *Philos. der Mythologie*, in-8°, Stuttgart, 1857, spécialement IVe conf., p. 66 sq. — « Von Hartmann, qui comprend sans doute l'*hénothéisme* à peu près de la même façon, ne le considère pas comme un phénomène particulier, mais comme le point de départ de tout le développement religieux. Tout autre est la définition d'Asmus : celui-ci tient la religion des peuples indogermaniques pour hénothéistique, parce qu'elle reconnaît l'unité du principe divin dans la multiplicité des personnes divines. Pfleiderer comprend sous le nom d'*hénothéisme* le monothéisme national ou relatif. On voit donc que le mot n'a pas de sens précis et qu'il n'est du reste nullement indispensable : il serait même désirable qu'on le laissât entièrement de côté »; Chantepie de la Saussaye, *Manuel*, traduct. Hubert et Lévy, c. I, p. 12.

« Ce serait la plus étrange des erreurs, dit M. Mueller, que de s'imaginer que toutes les nations ont passé exactement par le même développement religieux que nous trouvons dans l'Inde »; *Origine et dévelop.*, l. c. — Il semble parfois oublier cette prudente réserve.

3. Spécialement Whitney, *Le prétendu hénothéisme du Véda*, dans *RHR*, 1882, t. VI, p. 129 sq. — Sur le caractère artificiel de cette poésie, voir plus haut, §. 143, p. 302.

dépendance dans laquelle l'homme se sent naturellement à son égard. Il l'attribuait à une faculté distincte de la raison et des sens. Plus tard[1], pour échapper aux critiques qu'appelait naturellement cette introduction d'une troisième faculté et pour se placer sur le terrain du positivisme, il s'efforça de montrer que la perception de l'Infini est donnée par les sens eux-mêmes, dans toute perception du fini. « L'homme, dit-il, voit jusqu'à un certain point, et là son regard se brise. Mais précisément où son regard se brise, s'impose à lui, qu'il le veuille ou non, la perception de l'illimité ou de l'infini. On peut dire que ce n'est pas une perception au sens ordinaire du mot; encore moins est-ce un pur raisonnement[2]... Je ne me sépare de Kant, ajoute-t-il, que pour aller un peu plus loin... Je reconnais que l'infini n'est pas un *phénomène;* mais je soutiens qu'avant de devenir un *noumène,* c'est un *aistheton,* [objet de sensation][3]. »

De ces explications, la première prête aux mêmes objections que celle de Schleiermacher[4]; la seconde est inconsistante. L'infini n'est point objet d'expérience[5]. Ce que les sens atteignent, c'est l'indéfini, la pénombre qui enveloppe toute perception nette. Cette vague perception d'un au-delà indéterminé peut bien inciter l'esprit à chercher l'Infini et le prédisposer à admettre son existence; elle ne le fournit pas à la pensée et n'est pas proprement *religieuse.* Comment en effet, *sans le secours du raisonnement,* pourrait-elle fonder une obligation morale (élément indispensable, si l'on tient pour indissolubles morale et religion), ou aboutir à la conception d'une divinité

1. Je ne veux pas dire qu'il y ait contradiction formelle entre les explications qu'il a successivement proposées. Sa pensée, singulièrement flottante au début, pouvait se préciser en divers sens; mais il y a une distance appréciable entre sa première forme et la dernière, et diverses expressions sont difficiles à concilier entre elles. En 1857, la source de cette connaissance est, comme on voudra, « un soupçon, une idée innée, une intuition, ou un sentiment du divin » (*Buddhist pilgrims, Chips*[2], t. I, p. 239); — en 1860, c'est « l'indéracinable sentiment de dépendance » (*Semitic monotheism, Chips*[2], t. I, p. 353); — en 1863, « une perception immédiate » (*Nouv. leçons,* Xe leç., p. 175); « une troisième espèce de connaissance, qui nous prouve ce qui n'est fourni ni par les organes des sens, ni élaboré en nous par le raisonnement » (*ibid.*, XIIe leç., p. 338); — en 1873, « une faculté... un pouvoir indépendant des sens et de la raison » (*Introd. to the Sc. of Relig.*, Ire leç., p. 20); — en 1878, « un développement de la perception des sens, au même titre que la raison... » (*Origine et développement de la relig.*, Ire leç., p. 24 sq.)...

2. *Origine et développ. de la relig.*, Ire leç., §. VI, p. 34; cf. §. VI sq., p. 32 sq.; IIe leç., p. 48; Ve leç., §. I, p. 202 sq.; VIIe leç., §. V, p. 335 sq.

3. *Ibid.*, Ire leç., §. VII, p. 43.

4. *Supra*, c. VI, p. 250, note 4.

5. Il l'est, à vrai dire, dans certaines formes de l'hypothèse panthéiste; mais, alors même, il n'est point connu comme tel par les sens : ce qui permet de lui donner un nom, correct ou incorrect, est une vue de l'esprit.

personnelle (notion essentielle, semble-t-il, à la religion), ou légitimer même la notion imprécise de l'unité du divin (telle que la suppose l'hénothéisme)? Comment surtout les idées ou émotions qu'elle suggère pourraient-elles résister à la réflexion et fonder une conviction religieuse? L'homme qui marche dans la nuit, à la lumière d'une torche, peut se sentir impressionné par l'inconnu qui l'entoure. Son étonnement et son effroi sont-ils proprement « religieux »? Si tant est qu'ils le soient, peuvent-ils se maintenir, quand le voyageur, distinguant mieux les objets à mesure qu'il en approche, aura vu ce mystère d'ombre se dissiper à chaque pas?

L'explication proposée par Max Mueller pour l'origine de la religion est donc, rationnellement du moins, encore plus inacceptable que celle qu'il suggérait pour l'origine de la mythologie. Si la raison humaine peut s'élever du sensible au suprasensible, la perception immédiate de l'infini est inutile. Si la raison n'a point ce pouvoir, l'impression directe d'un au-delà ne peut l'amener à la religion, à moins que la conscience ou l'instinct religieux n'affirment plus qu'ils ne peuvent justifier : c'est le fidéisme. Cette seule voie reste ouverte à qui maintient, comme notre philosophe, les conclusions du criticisme kantien.

172. — En résumé, nous avons trouvé dans l'école philologique et spécialement chez son représentant le plus illustre, *une méthode* appliquée à élucider l'histoire des religions et des mythologies, et des *thèses* présentées comme l'explication de leur origine.

Les thèses sont aujourd'hui presque entièrement abandonnées, pour une double cause : d'une part, leur justification insuffisante à l'égard des objections que nous venons de résumer; de l'autre, leur présupposé : elles attribuent en effet aux premiers âges, à la façon des romantiques et des symbolistes (§. 132), la rectitude de l'intelligence et la richesse de l'imagination; elles ne peuvent donc s'accorder avec les théories évolutionnistes dont le crédit n'a cessé de croître au cours du siècle dernier.

La méthode a subi bien des retouches, mais elle a affirmé sa valeur, en établissant l'identité évidente de certaines divinités et de certaines conceptions chez les nations indo-européennes. C'est peu en soi; c'est beaucoup, si l'on considère le prix des renseignements obtenus sur une époque qu'on ne peut guère atteindre d'autre manière. Les ressources de l'étymologie comparée et la nécessité de traiter les religions par groupes, comme les langues, ont été ainsi mises hors de conteste. Aussi, bien que l'*école* philologique, en rigueur, ait disparu, la *méthode* philologique garde-t-elle ses partisans, plus sévères

dans la détermination des vocables apparentés, plus défiants à l'égard de l'argument négatif, *a silentio,* plus attentifs à contrôler les inductions tirées du vocabulaire par des considérations archéologiques et ethnologiques. On peut dire même qu'à l'heure actuelle, après les condamnations extrêmes dont elle a été l'objet de la part des anthropologues, un certain revirement se produit en sa faveur[1].

Art. II. — *ÉCOLE ANTHROPOLOGIQUE*

§. 173. Causes de son apparition : recherches anthropologiques, philosophie positiviste, folk-lore. — Thèses de transition : W. Schwartz, W. Mannhardt... §. 174. Thèses de J. Lubbock. — §. 175. Animisme de E. B. Tylor. — §. 176. Mânisme de H. Spencer. — §. 177. Succès restreint des théories de J. Lubbock, — §. 178. et de H. Spencer. — §. 179. Vogue considérable de l'animisme tylorien. — §. 180. Caractéristiques essentielles de l'école. — §. 181. Modifications apportées à la théorie animiste. — §. 182. Thèses divergentes : préanimisme panenthéliste de J. M. Guyau ; — §. 183. préanimisme dynamiste ou magique de K. Th. Preuss, R. R. Marett, A. Vierkandt, etc. — §. 184. préanimisme théiste d'A. Lang, — §. 185. du R. P. Schmidt. — §. 186. Triple origine de la croyance en Dieu : N. Söderblom. — §. 187. Totémisme universel : Mac Lennan, J. G. Frazer, Rob. Smith, S. Reinach ... §. 188. Atténuations motivées par le développement des enquêtes : le totémisme n'apparaît ni universel, ni uniforme, ni proprement religieux, ni primitif. — §. 189. L'œuvre accomplie par l'école anthropologique.

173. — Au lieu de s'adresser, pour éclairer l'origine des religions, aux langues et aux documents littéraires des races civilisées, l'école anthropologique interroge les peuples de culture inférieure, représentants présumés de l'humanité primitive, et les survivances des âges archaïques, au sein des nations plus policées.

L'étude des « sauvages » avait déjà suggéré cette méthode au XVIIIe siècle (§. 113 sq.). A la fin du XIXe, les enquêtes ethnologiques de Klemm, de Waitz et de Gerland, de Peschel, de Caspari lui ramenèrent les esprits. Adolphe Bastian surtout contribua à son succès : signalant les ressemblances qui rapprochent les conceptions des races inférieures, il proposait de voir en elles le produit rudimentaire et uniforme de la mentalité primitive, *Elementargedanken*[2].

1. Qu'il suffise de citer O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte,* in-8°, Iéna, Costenoble, 1883 ; 3e édit., remaniée et augm., 1906-07 (trad. par F. B. Jevons, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples,* Londres, 1890) ; du même, art. *Aryan Religion,* dans *ERE,* 1909, t. II, p. 11-57 (bibliogr., p. 56 sq.) — A. Meillet, *La religion des Indo-européens,* dans *Revue des idées,* 1907, p. 669-99 ; *Introduction à l'étude comparée des langues indo-européennes*[3], in-8°, Paris, Hachette, 1912, c. viii, p. 387-89 (bibliogr. critique, p. 474 sq.). — H. Hirt, *Die Indogermanen,* 2 in-8°, Strasbourg, Trübner, 1905-07, t. II, l. II, p. iii, p. 485 sq., 730 sq. — L. von Schroeder, *Arische Religion,* 2 in-8°, Leipzig, Haessel, 1914-16 — A. Carnoy, *Les Indo-Européens,* in-16, Bruxelles, Vromant, 1921 (vulgarisation érudite), c. xix et xx, p. 154-240.

2. A. Bastian (1826-1904) a publié une foule d'études ethnographiques, aussi mal composées qu'érudites. — Dans *Beiträge zur vergleich. Psychologie, Die Seele und ihre*

Le positivisme favorisa grandement cette orientation (§. 137 sq.). En enseignant que la religion répond à un état d'enfance, il invitait à en chercher l'origine chez les peuples « primitifs ». En dépréciant la psychologie individuelle, il poussait à étudier les manifestations collectives (mœurs, légendes et rites) surtout dans les sociétés non-civilisées, où les initiatives privées seraient, à l'entendre, ou nulles ou négligeables[1].

D'autre part, l'évolutionnisme, que nous avons vu s'allier au positivisme dans la philosophie de H. Spencer (§. 138), présentait l'évolution comme un fait acquis dans l'ordre biologique et portait à rechercher ses caractères et ses lois dans l'ordre social et religieux, depuis l'état sauvage jusqu'à la civilisation contemporaine.

Par ailleurs, l'étude du Folk-Lore[2], inaugurée par les frères Grimm et poursuivie à leur exemple par de nombreux savants, avait révélé, parmi les couches ignorantes des civilisés modernes, la présence d'idées analogues à celles des non-civilisés. Génies, esprits des eaux, des forêts et des bois, lutins et revenants des contes populaires apparaissaient identiques aux « esprits » dont l'imagination de ces « primitifs » peuple l'univers. En nombre de cas, les mêmes agents merveilleux jouissent des mêmes prérogatives, remplissent les mêmes fonctions et semblent appelés à résoudre les mêmes problèmes.

Les frères Grimm et leurs disciples regardaient ces conceptions et les mythes qui s'y rattachent comme le patrimoine propre des basses

Erscheinungsweisen (in-8°, Berlin, 1868), il prélude à la théorie animiste de Tylor (*infra*, §. 175). — Sur sa théorie des *Elementargedanken* voir notamment *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissensch. vom Menschen*, *ibid.*, 1881; *Controversen in der Ethnologie*, 4 in-8°, *ib.*, 1893-94; *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, in-8°, *ib.*, 1895, etc. — Voir d'ailleurs R. Schwarz, *A. Bastian's Lehre vom Elementar- und Völkergedanken*, 1909. Je ne connais cet ouvrage que par une recension (*Anthropos*, 1911, t. VI, p. 820-22) et diverses citations.

1. « La pensée de l'individu, écrivait Bastian, ne reçoit la possibilité de son existence, qu'après la pensée sociale et en vertu d'elle ... car dans la réalité l'homme n'existe que comme être social; l'individu n'existe que comme abstraction. » Cité par W. Schmidt, *L'Ethnologie moderne*, dans *Anthropos*, 1906, t. I, p. 609 (tiré à part, p. 59), avec citations parallèles de L. Gumplowicz, H. Post, W. Wundt et Vierkandt. — Rapprocher du texte d'A. Comte transcrit plus haut, p. 284 et note 1.

2. Le mot *Folk-Lore*, inventé en 1846 par Thoms, désigne la science de la littérature, des traditions et des usages populaires. — Sur l'origine de ces recherches et les nombreuses revues et collections qui leur sont consacrées, voir A. Jeanroy, *Grande Encyclopédie*, art. *Folk-Lore*, t. XVII, p. 695 sq. — Sur le débordement « inquiétant » des publications Folk-loristes et traditionnistes, *ibid.*, p. 697; cf. L. Jordan, *Comparative Religion* (1905), p. 556 sq. — Sur les diverses opinions formulées au sujet des relations de la mythologie et du Folk-lore, Jordan; *ibid.*, c. IX, p. 308; L. Marillier, *Le Folk-Lore et la sc. des religions*, *RHR*, 1901, t. XLIII, p. 166-83.

classes — explication peu cohérente en somme avec l'origine *populaire* qu'ils attribuaient à *tout* mythe.

W. SCHWARTZ (1821-1899) inaugura une solution différente. Après avoir accepté l'interprétation solaire des mythes indo-européens, puis l'interprétation météorologique d'A. KUHN, quitte à la modifier en quelques points, il crut reconnaître les éléments les plus stables de la mythologie dans les conceptions du menu peuple; loin d'être, comme l'estimait GRIMM, une dégénérescence d'idées plus sublimes, elles en seraient plutôt, pensait-il, le germe. Avant la séparation de la famille indo-européenne, n'auraient existé ni mythes bien déterminés, ni divinités proprement dites; les dieux qui se répondent dans les divers panthéons seraient plutôt le produit d'une évolution parallèle et tardive[1].

W. MANNHARDT (1831-1880) accepta ces idées et les poussa plus loin, trop loin même au jugement de son devancier. Après de longues enquêtes, notamment près des prisonniers de guerre autrichiens, danois et français, qu'il interrogea à Dantzig, il rétracta les thèses qu'il avait autrefois formulées sous l'influence des GRIMM et de KUHN. L'attention qu'il donna à tous les rites plus ou moins superstitieux des paysans contribua à le dissuader d'attacher une importance prédominante aux brillantes personnifications des phénomènes de la nature. Il en vint à conclure que la « basse mythologie », avec ses fées, ses génies, ses esprits des blés, des eaux et des bois, non seulement constituait la survivance la plus authentique des temps archaïques, mais encore représentait la mentalité rudimentaire et primitive qui, lentement, a donné naissance aux grandes légendes mythologiques et aux idées religieuses plus relevées[2].

Cette conclusion dégagée par MANNHARDT est-elle bien rigoureuse? — La constance des basses superstitions s'explique suffisam-

1. Ses principaux ouvrages sont *Der heutige Volksglaube und das alte Heidenthum* (Progr.), in-4°, Berlin, Hertz, 1850 et 1852; *Der Ursprung der Mythologie*, in-8°, *ibid.*, 1860; *Die poetischen Naturanschauungen der Griech., Röm. und Deutsch.*, 2 in-8°, *ibid.*, 1864-79; *Indogerman. Volksglaube*, in-8°, Berlin, Seehagen, 1885; cf. *supra*, p. 341, note 2.

2. De la première période, *Germanische Mythen*, in-8°, Berlin, 1858; *Die Götterwelt der deutsch. und nordisch. Völker, it.*, 1860; resté inachevé. — De la seconde, *Roggenwolf und Roggenhund*, in-8°, Dantzig, 1865 et 1866; *Die Korndämonen*, in-8°, Berlin, Dümmler, 1868; *Wald- und Feldkulte*, 2 in-8°, Berlin, Bornträger, 1875-77; 2° édit. par W. HEUSCHKEL, *ibid.*, 1904-05, son ouvrage capital. Les *Mytholog. Forschungen*, éditées par H. PATZIG, in-8°, Strasbourg et Londres, Trübner, 1884, contiennent diverses études préparées pour le t. III des *Waldkulte*. — Pour l'histoire de sa pensée, voir spécialement l'introd. du t. II, ses lettres à ROSCHER publiées dans *ARW*, 1899, t. II, p. 300-22 et les préfaces de K. MUELLENHOFF et de W. SCHERER dans les *Mythol. Forschungen*, p. v-xxx.

ment par la constance des bas instincts. Dans « l'animal raisonnable » qu'est l'homme, ils peuvent être contemporains d'aspirations et de conceptions plus hautes, de pratiques plus respectables. Plus tenaces peut-être, précisément parce que plus grossiers, ces instincts ou ces tendances ne peuvent être tenus pour antérieurs qu'en vertu d'options philosophiques. MANNHARDT était d'autant moins fondé à opter comme il l'a fait, qu'il reconnaissait la valeur des correspondances établies par la linguistique comparée entre *Dyâus pitar* des Hindous, *Zeus* des Grecs, *Jupiter* des Latins — *Varuna* des Iraniens et *Ouranos* des Grecs — *Parjanya* des Hindous, *Perkunas* des Lithuaniens, *Perun* des Slaves, *Fjörgynn* des Germains — et par conséquent la haute antiquité de ces divinités supérieures. Il pouvait d'autant moins soutenir son opinion, que le résultat de ses enquêtes paraissait plutôt la contredire. Il l'avait en effet constaté : de tous les usages populaires, ceux qui concordent le plus sont ceux qui concernent l'agriculture ; et cependant, jusqu'à des temps assez proches de nous, les procédés agricoles de l'Europe septentrionale et de l'Europe centrale, partant les rites et les mythes qui leur sont connexes, ont été influencés par l'Europe méridionale ; idées et pratiques des peuples romans, en ce domaine, semblent fournir une idée plus exacte des temps archaïques, que celles des Germains, et se révéler comme intermédiaires entre les deux états de civilisation. Loin d'être un produit constant et nécessaire de la mentalité primitive, la « basse mythologie » germanique pourrait donc bien, en totalité ou en partie, n'être qu'un produit d'importation [1].

Les thèses de MANNHARDT toutefois s'accordaient trop avec les préférences philosophiques de l'époque, pour ne pas être reçues avec grande faveur. E. RHODE (1845-1898), H. USENER (1834-1905), A. DIETERICH (1866-1908), H. OLDENBERG (1864-1920), O. SCHRADER, H. HIRT et bien d'autres s'engagèrent dans la voie qu'elles avaient ouverte [2]. Ces érudits constituent comme une classe à part. D'un

1. O. GRUPPE n'a pas manqué de relever ce fait, qui favorise ses propres thèses ; *Griech. Culte*, §. 26, p. 184-96 ; *Gesch. der klass. Mythol.*, §. 77, p. 190-93 ; cf. *supra*, p. 345, note 3.

2. Le livre capital d'E. RHODE est intitulé *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 in-8°, Tubingue, Mohr, 1891-94 ; certaines notes de la 1re édit. sont devenues dans la 2e (1898) des excursus importants ; 3e édit. par F. SCHOELL, 1903 ; 8°, *ibid.*, 1921.

Dans son importante étude *Götternamen*, in-8°, Bonn, Cohen, 1896, complétée par divers articles (*Rhein. Museum*, 1898, t. LII, p. 329-79 ; 1905, t. LX, p. 1-30 ; *ARW*, 1904, t. VII, p. 6-32), Hermann USENER, appuie surtout, selon la méthode philologique, sur l'étude des vocables divins chez les Lithuaniens, p. 85 sq., et prétend qu'à l'origine on concevait comme divin tout être ou tout phénomène qui éveillait quelque émotion religieuse,

point de vue tout abstrait, ils forment en quelque sorte le trait d'union entre l'école philologique, que nous avons vue appliquée surtout à l'étude de la haute mythologie, et l'école anthropologique, absorbée par l'étude des non-civilisés. Au service de cette dernière ils ont apporté toute la littérature et tout le folk-lore des peuples indo-européens, avec leurs instruments spéciaux de travail, l'analyse étymologique et la comparaison linguistique. Ce sont, pourrait-on dire, ou les « ethnologues de la philologie » ou les « philologues de l'ethnologie ». Si utile qu'ait été leur concours, on le louerait sans doute avec moins de réserve, s'ils n'avaient pas appuyé souvent — nous visons surtout H. Usener et A. Dieterich — sur des considérations lexicologiques discutables et sur des analogies verbales assez ténues des conclusions historiques de grande importance.

174. — Parmi les ethnologues proprement dits, les théories évolutionnistes trouvèrent un premier champion dans la personne de John Lubbock[1].

Augenblicksgötter; on conçut ensuite, comme présidant aux diverses catégories d'êtres ou aux phases diverses des phénomènes, des dieux distincts, tous égaux, *Sondergötter;* plus tard, quelques-uns de ceux-ci absorbèrent leurs rivaux et héritèrent de leurs qualificatifs (*polyonymie*); la réflexion philosophique accentua la hiérarchisation et l'évolution vers le monothéisme. — Voir l'importante recension de ce livre par A. Milchhoefer, dans *Berliner Philolog. Wochenschrift*, 1896, t. XVI, p. 1233-38, 1251-65, et la critique des *Sondergötter* par Farnell dans *Anthropol. Essays presented to E. B. Tylor*, gr. in-4°, Oxford, Clarendon Press, 1907, p. 81-100 et par G. Wissowa, dans ses *Gesammelte Abhandlungen*, in-8°, Munich, Beck, 1904, c. xv, p. 304-26. — W. Kroll, leur est favorable, *ERE*, 1905, t. VIII, p. 777-79.

Nous citerons d'A. Dieterich, outre son livre très discuté *Eine Mithrasliturgie*, in-8°, Leipzig, Teubner, 1903; 2e édit. par R. Wuensch, *it.*, 1910 (cf. *ARW*, 1905, t. VIII, p. 502, et Fr. Cumont, *Religions orientales*[2], p. 379), *Nekya*, in-8°, *ib.*, 1893 (sur les idées d'immortalité et de sanction); *Mutter Erde, item*, 1905 et 1913 (nombreuses notes complémentaires dans *ARW*, 1905 sq.); *Kleine Schriften, item*, 1911.

Voir notamment d'Oldenberg, *Die Religion des Veda*, in-8°, Berlin, Hertz, 1894; 2e édit., 1917; dans la trad. de V. Henry, in-8°, Paris, Alcan, 1903, introd., p. 28 sq.; p. IV, p. 447 sq., et les chapitres *Iranische Religion, Indische Religion*, dans *Die orientalischen Religionen*, in-8°, Leipzig, Teubner, 1906 (Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, Tl. I, Abt. 3) — de Schrader, l'art. *Aryan Religion*, dans *ERE*, 1909, t. II, p. 11 sq., 15 sq., 32 sq. (cf. *supra*, p. 352, note 1) — de Hirt, *Die Indogermanen*, l. II, p. III, § 18, p. 495 sq. (*supra*, p. 352, note 1).

J. Fiske (1842-1901), disciple déclaré de Spencer et de Tylor, tout en réagissant contre l'école philologique, retient encore certaines thèses très discutables de Max Mueller; *Myths and Mythmakers*, in-8°, Londres, Trübner, 1873.

1. Né en 1834; lord Avebury, depuis 1900; mort vers 1913. — *Prehistoric Times, as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages*, in-8°, Londres, 1865; 7th. edit., thoroughly revised and entirely reset, *ibid.*, 1913 (traduct. par A. Passow, *Die vorgesch. Zeit*, 2 in-8°, Iéna, 1874; danoise par F. V. Horn, Copenhague, 1874; italienne par A. Issel, Turin, 1875; française par Ed. Barbier, *L'homme avant l'histoire*, in-8°, Paris, Baillière, 1867; sous le titre *L'homme préhistorique, ibid.*, 1876) — *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, in-8°, Londres, 1870;

On pourrait, disait-il, classer dans l'ordre suivant les grandes époques de l'évolution religieuse : *athéisme,* caractérisé, non par la négation de Dieu, mais par l'absence d'idées définies à son endroit (pour établir ce point, il accumulait nombre de témoignages sur l'existence de peuples dépourvus de toute religion)[1]; *fétichisme,* durant lequel l'homme suppose qu'il peut forcer la divinité à accomplir ses désirs; *adoration de la nature* ou *totémisme,* c'est-à-dire culte des objets naturels, arbres, lacs, pierres, animaux; *shamanisme,* admettant des divinités supérieures avec qui les shamans seuls peuvent entrer en relation directe; *idolâtrie* ou *anthropomorphisme,* où les dieux (non-créateurs) sont représentés par des idoles ou images; enfin Dieu, conçu comme auteur de la nature, devient réellement un être surnaturel et la morale, presque entièrement étrangère à la mentalité primitive, s'associe de plus en plus à la religion[2].

175. — Quelques années plus tard, dans un livre qui fait époque, *Primitive Culture* (1871), Edward Burnett Tylor[3] rejetait comme inexacte l'opinion de Lubbock sur l'existence de peuples athées : elle s'explique en grande partie, pensait-il, par cette raison que les témoins invoqués se sont fait de la religion une idée trop haute[4]. Une notion rudimentaire lui semblant indispensable, il choisit comme caractéristique « la croyance à des êtres spirituels ». C'est la doc-

éditions ultérieures, augmentées; 7e, Londres, 1912 (trad. par A. Passow, *Die Entstehung der Zivilisation,* in-8°, Iéna, 1875; par Ed. Barbier, *Les origines de la civil.,* in-8°, Paris, Baillière, 1877 etc.). — *Marriage, Totemism and Religion; An Answer to Critics,* in-8°, Londres, 1911. Dans ce dernier livre, Lubbock maintient ses théories et critique spécialement la thèse des « grands dieux » d'A. Lang (voir plus loin, §. 184, et la controverse entre ces deux ethnologues, dans *FL,* 1911, t. XXII, p. 402-25; 1912, t. XXIII, p. 103-11. 376-78; 1913, t. XXIV, p. 155-86).

1. *Les origines de la civilisation*[3], traduction Ed. Barbier, c. v, p. 209 sq.; *L'homme avant l'histoire,* traduct. Barbier, c. xiii, p. 479 sq.

2. *Origines*[3], c. viii, p. 383 sq., 400 sq. — « L'autorité me semble donc être l'origine de la vertu, et l'utilité, mais non pas de la façon indiquée par M. Spencer, me semble en être le critérium »; p. 405. — Cf. *L'homme avant l'hist.,* c. xiii, p. 471 sq.

3. *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythol., Philos., Relig., Art and Custom,* 2 in-8°, Londres, Murray, 1871; 4e édit., revue, *ibid.,* 1903, avec importante modification sur le totémisme, t. II, p. 234-38, 5e, *ibid.,* 1913 (traduction russe par Koropceski, 2 in-8°, St-Pétersbourg, 1872; polonaise par J. Karlowicz, 2 in-8°, Varsovie, 1896-98; par J. W. Spengel et Fr. Poske, *Die Anfänge der Cultur,* 2 in-8°, Leipzig, Winter, 1873; par P. Brunet [et Ed. Barbier, t. II], *La civilis. primitive,* 2 in-8°, Paris, Reinwald, 1876-78). — Antérieurement avaient paru *Researches into the Early History of Mankind,* in-8°, *ibid.,* 1865 (2e et 3e édit., *ibid.,* 1870 et 1879 — trad. par. H. Mueller, *Forschungen über die Urgesch. der Menschheit,* in-8°, Leipzig, Abel, 1866) et divers articles.

4. *Primitive Culture*[5], c. xi, t. I, p. 417 sq.

trine qu'il désigne sous le nom d'*animisme* et qui constitue d'après lui le fondement de toute spéculation religieuse, « *the groundwork of the Philosophy of Religion* », depuis celle des sauvages jusqu'à celle des civilisés[1].

Une double série de phénomènes, expliquait-il (d'une part la veille, le sommeil, l'extase, la maladie, la mort — de l'autre les rêves et les hallucinations), amènent l'homme à constater en lui un triple élément : le corps, puis un principe de vie, et une sorte de fantôme ou de double, que l'expérience montre séparables du corps, puisque sans l'un le corps est inerte, et que l'autre, sans le corps, agit et voyage dans le monde des rêves, que l'intelligence ne distingue pas encore du monde réel. Bientôt conçus comme identiques, la vie et le fantôme fournissent la notion d'âme, sorte de vapeur ou d'ombre d'où procède le mouvement physique et la pensée[2]. Conduit par « cette inférence raisonnable que les effets sont dus à des causes » et imaginant toute activité sur le type de sa propre personne, le primitif en vient à prêter une âme ou esprit à toutes choses : « les esprits sont simplement des causes personnifiées[3] ».

Ceux des morts (*ghosts*) deviennent fréquemment des démons malfaisants, mais aussi des divinités bienveillantes pour leurs parents et pour ceux qui les honorent : c'est l'origine du culte des ancêtres, plus ou moins vivant partout[4].

Par l'action des esprits, le sauvage explique les maladies, les oracles des sorciers[5], les cas de possession (conception, observe TYLOR, qui persévère à travers l'époque évangélique et le moyen âge, jusqu'au progrès de la science médicale)[6].

L'idée que certains esprits sont liés à divers objets matériels donne naissance au fétichisme[7], au culte des troncs et des pierres[8], enfin à l'idolâtrie, lorsque la pierre ou le pieu ne sont plus regardés comme l'autel ou l'habitacle, mais comme le symbole de la divinité[9].

1. « *The sense of spiritualism in its wider acception, the general belief in spiritual beings, is here given to Animism* »; *ibid.*, p. 426.

2. *Ibid.*, c. XI, t. I, p. 428 sq.

3. « *It was no spontaneous fancy, but the reasonable inference that effects are due to causes... Spirits are simply personified causes* »; *ibid.*, c. XIV, t. II, p. 108. — Ces paroles sont à retenir et pour l'aveu qu'elles contiennent — au moins au stade animiste, TYLOR admet une perception de la causalité normale — et pour l'erreur qu'elles manifestent (il peut y avoir conception de causes *personnelles*, antérieurement à celle d'agents *spirituels*). Voir plus loin, § 184 sq., p. 370 sq.

4. *Ibid.*, c. XIV, t. II, p. 111 sq. — 5. *Ibid.*, p. 124 sq. — 6. *Ibid.*, p. 124 sq., 135 sq. — 7. *Ibid.*, p. 143 sq. — 8. *Ibid.*, p. 160 sq. — 9. *Ibid.*, p. 168 sq.; cf. *Early Hist. of Mankind*[3], c. VI, p. 109 sq.

Peu à peu, la nature entière se peuple d'êtres spirituels[1], démons familiers, protecteurs individuels, que nous retrouvons dans les anges gardiens du Christianisme[2], esprits des montagnes, des vallées, des rochers, des volcans, des animaux[3]. De là vient le culte de la nature, le totémisme[4] et, dans les religions supérieures, comme en Égypte, le culte des animaux[5].

Par progrès de généralisation, on passe des divinités particulières à celles qui président à toute une espèce (*species-deities*) : c'est le point de départ du polythéisme supérieur[6]. Ces divinités, toutes conçues sur le même patron, sont anthropomorphes. Celles qui semblent irréductibles à ce modèle, parmi les religions sauvages, proviennent vraisemblablement des missionnaires et de cultes étrangers[7]. Les grands dieux indigènes sont grands, parce qu'ils président à de grands objets, comme le ciel. Au fond ce sont toujours des fétiches[8]. Ainsi, nation par nation, se produisit ce développement religieux, par le fait duquel le *Père-Ciel* devint le *Père qui est aux cieux*[9]. On forme la divinité suprême, soit en élevant au premier rang quelqu'un des dieux, comme le premier ancêtre ou plus souvent quelque divinité de la nature, le soleil qui éclaire l'univers ou le ciel qui l'enveloppe — soit en ordonnant le panthéon céleste sur le type de la hiérarchie sociale — soit, par un procédé qui accuse plus de réflexion, en combinant ensemble tous les attributs des divinités particulières — ou encore en niant tous les attributs distincts, pour aboutir à un dieu sans forme déterminée, trop sublime pour avoir besoin d'un culte et pour s'occuper des humains[10]. Ainsi, bien que la théorie de la dégénérescence soit plausible en des cas particuliers, dans la plupart des cas la théorie de l'évolution peut expliquer les divinités suprêmes que l'on rencontre chez les sauvages, sans faire appel à des influences étrangères. Parmi ces races, elles constituent l'aboutissement précis et logique de l'animisme et l'achèvement précis et logique du polythéisme[11].

1. *Ibid.*, c. xv, t. II, p. 184 sq. — 2. *Ibid.*, p. 203 sq. — 3. *Ibid.*, p. 204 sq. — 4. *Ibid.*, p. 234 sq. — 5. *Ibid.*, p. 237 sq.

6. *Ibid.*, c. xvi, t. II, p. 247 sq. — « *The conception of the human soul is the very « fons et origo » of the conceptions of spirits and deity in general* »; p. 247.

7. *Ibid.*, p. 249; cf. c. xvii, p. 316 sq., 333.

8. *Ibid.*, c. xvi, p. 255.

9. « *Thus, in nation after nation, took place the great religious development by which the Father-Heaven became the Father in Heaven* »; *ibid.*, p. 259.

10. *Ibid.*, c. xvii, t. II, p. 334 sq.

11. « *Among these races, Animism has its distinct and consistent outcome and Polytheism its distinct and consistent completion, in the doctrine of a Supreme Deity* »; *ibid.*, p. 336.

176. — Herbert Spencer explique de manière assez semblable la genèse de l'idée d'un double moins matériel, qui aboutit à l'idée d'âme ou d'esprit. Le sauvage donnerait une âme à toutes choses[1]. Mais pour Spencer, toutes les observances religieuses dérivent de l'intention d'apaiser les mânes ou de leur plaire[2]. Le parallélisme complet des rites funèbres et des rites religieux, pense-t-il, prouve à l'évidence leur origine identique[3]. Le culte de la nature lui-même « est une forme du culte des ancêtres, qui a perdu plus que les autres les caractères extérieurs de l'original[4] ». Petit à petit, les divinités qui résultent de la simple idéalisation et de l'extension de la personnalité humaine finissent par devenir prédominantes. « C'est probablement... par l'effet des noms propres, devenus de moins en moins connotatifs et de plus en plus dénotatifs[5]. » L'histoire ne montre à cet égard aucune exception, fût-ce chez les Hébreux[6]. « En donnant aux mots « cultes des ancêtres » le sens le plus étendu, celui qui comprend tout culte rendu aux morts, qu'ils soient du même sang ou non, nous concluons, dit Spencer, que le culte des ancêtres est la racine de toute religion[7]. » Ce système a reçu en conséquence le nom de *mânisme* ou de *nouvel Évhémérisme* (§. 16).

177. — Les trois auteurs dont nous venons de résumer la pensée sont loin d'avoir obtenu un égal succès. A Lubbock n'a guère survécu que la thèse de l'amoralisme primitif[8]; encore est-elle liée si manifestement à l'évolutionnisme, qu'on ne peut attribuer ce résultat à sa seule autorité. Celle des peuples athées, agréée encore avec

1. *Principes de sociologie*[4], traduct. E. Cazelles, p. I, c. x sq., §. 68 sq., t. I, p. 191 sq. — Le primitif, comme l'animal, observe-t-il, distingue déjà l'animé de l'inanimé; *ibid.*, §. 60 sq., p. 180 sq. — mais « la phase du début de la spéculation doit venir après une phase où il n'y avait pas de spéculation du tout, où il n'existait pas encore de langue propre à faire avancer la spéculation »; *ibid.*, §. 67, p. 190. — « Une entité invisible, intangible, telle qu'on se figure l'Esprit, est une haute abstraction que le primitif ne peut penser et que son vocabulaire ne peut exprimer »; *ibid.*, §. 68, p. 192. — Toutefois, dit-il, « il est incontestablement vrai, que la première conception d'un être surnaturel qu'on puisse découvrir est celle d'un esprit »; c. xx, §. 146, p. 389.

2. *Ibid.*, c. xviii, §. 135, t. I, p. 346; c. xix, §. 136 sq., p. 347 sq.; cf. p. VI, c. i, §. 585 sq., t. IV, p. 7 sq. — 3. *Ibid.*, c. xix, §. 145, t. I, p. 383 sq.

4. *Ibid.*, c. xxiv, §. 193, t. I, p. 528; cf. §. 184 sq., p. 497 sq.

5. *Ibid.*, c. xxiv, §. 194, t. I, p. 530 sq.

6. *Ibid.*, c. xxv, §. 202 sq., t. I, p. 553 sq.; cf. p. VI, c. i, §. 587, t. IV, p. 31 sq. — C'est la thèse que développera Lippert; voir plus loin, §. 178.

7. *Ibid.*, c. xxv, §. 204, t. I, p. 563.

8. Tylor estime du moins que l'élément moral est peu représenté chez les races inférieures (*Primitive Culture*[5], c. xi, t. I, p. 427; c. xvii, t. II, p. 359 sq.) et que la théorie d'une rétribution morale après la mort peut être difficilement considérée comme primitive (c. xiii, t. II, p. 83).

quelque réserve par SPENCER, est aujourd'hui communément abandonnée[1].

178. — SPENCER n'a guère rencontré qu'un disciple rigoureusement fidèle, Grant ALLEN[2]. Sa tentative pour dériver toute religion du culte des ancêtres a paru arbitraire et trop systématique. Toutefois, par l'entremise de J. LIPPERT, qui poursuivit l'application de ses idées à la religion d'Israël, il a exercé une grande influence sur nombre d'exégètes[3] et, par la partie philosophique de son œuvre (théorie de l'évolution, agnosticisme, conception du divin comme d'une force immanente et inconnaissable — §. 138), son action a été des plus profondes, même sur les anthropologues qui n'ont pas admis son mânisme.

179. — TYLOR, au contraire, par la richesse de sa documentation, la finesse de ses analyses, la lucidité de son exposition, s'est imposé au point de trouver, en tous pays et dans toutes les sciences qui sont en relation avec l'histoire des religions, les plus chauds partisans. Parmi les mythologues, A. LANG se fit l'ardent propagateur de ses

1. Voir sa réfutation dans G. ROSKOFF, *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 36 sq.; de QUATREFAGES, *L'espèce humaine*[10], in-8°, Paris, Alcan, 1890, l. X, c. XXXV, p. 355 sq. et les auteurs cités par RÉVILLE, *Prolégomènes*, c. II, p. 45 sq.; *Les relig. des peuples non-civilisés*, considérat. générales, t. I, p. 10 sq.

2. *The Evolution of the Idea of God*, in-8°, Londres, Richards, 1897 (édit. abrégée par F. T. RICHARDS, in-8°, Londres, Watts, 1903; traduct. par IHM, *Entwickl. des Gottesgedankens*, 1906. — Réfutation par L. MARILLIER, *Revue philos.*, 1899, t. XLVIII, p. 1-28, 146-81, 225-62); cf. *The Attis of Catullus*, in-8°, Londres, Nutt, s. d. (Attis, p. 17-30; origine du culte des arbres, p. 31-125); *The Hand of God*, in-8°, Londres, Watts, 1909.

3. Julius LIPPERT, *Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*, in-8°, Berlin, Hoffman, 1881; cf. *Die Religion der europäischen Culturvölker*, in 8°, *ibid.*, 1881; *Allgemeine Geschichte des Priesterthums*, 2 in-8°, Berlin, 1883-84; *Kulturgesch. der Menschheit*, 2 in-8°, Stuttgart, Enke, 1886, etc... Voir à son sujet : O. GRUPPE, *Griech. Culte und Mythen*, §. 29, p. 239 sq.

Parmi les représentants les plus en vue de cette école, il convient de citer B. STADE, J. WELLHAUSEN, Fr. SCHWALLY, K. MARTI, W. NOWACK, R. SMEND. A l'exception de W. BOUSSET, plus fidèle à la pensée de TYLOR, ils mêlent d'ailleurs assez librement les thèses de LIPPERT et de TYLOR. — Histoire détaillée de la controverse chez A. LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, 2 in-8°, Paris, Fischbacher, 1906, t. I, p. 1-42; riche bibliogr., t. II, p. 129-45. Pour son compte, M. LODS renonce à décider si le culte des morts a été la forme primitive de la religion; il y voit du moins l'une des manifestations primordiales du sentiment religieux. Opinion analogue chez P. TORGE, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T.*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1909, c. IV, p. 127 sq.

A l'encontre se prononcent A. DILLMANN, E. SELLIN, H. SCHULTZ, Ed. MEYER, GRESSMANN, Ed. KOENIG, J. FREY et spécialement C. GRUENEISEN, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, in-8°, Halle, Niemeyer, 1900, qui donne une abondante bibliographie. — Thèse plus nuancée chez le R. P. LAGRANGE, *Religions sémitiques*[2], c. X, p. 314-41.

Sur le culte des ancêtres chez les divers peuples, voir une série d'études, dans *ERE*, art. *Ancestor-worship*, t. I, p. 425-467.

thèses. Opposant formule à formule, il prétendit expliquer l'origine des mythes non plus, comme Max Mueller, par « la maladie du langage », mais par cette « maladie de l'esprit » qui porte les peuples primitifs à donner une âme à toutes choses[1]. A la suite de Schwartz et de Mannhardt, les philologues que nous avons cités plus haut[2], abandonnèrent la thèse mullérienne sur les idées élevées des premiers aryas, montrèrent l'animisme régnant dans toutes les branches de la famille indo-européenne et le présentèrent comme l'héritage commun des temps archaïques. Parmi les ethnologues, A. H. Keane et Fr. Boas, en Amérique, acceptèrent simplement la théorie de Tylor; sur les traces de Bastian, Waitz et Gerland, en Allemagne, O. Peschel, Fr. Ratzel, H. Schurtz, P. Ehrenreich, W. Wundt l'agréèrent en substance[3]. Des historiens des religions, comme C. Tiele et A. Réville, en lui apportant quelques modifications[4], contribuèrent à sa large diffusion et

1. Voir spécialement A. Lang, *La mythologie* (traduction par L. Parmentier, avec quelques additions dues à Lang, de son article de même titre, dans *Encyclop. Britannica*[9], 1884, t. XVII, p. 135-58; 11e édit., 1911, t. XIX, p. 128-44), in-8°, Paris, Dupret, 1886, p. II, c. I, p. 57 sq. — Discussion de cette thèse par C. Tiele, *RHR*, 1885, t. XII, p. 246 sq. et par A. Réville, *ibid.*, 1886, t. XIV, p. 233-36.

2. Voir §. 173, p. 355 et les notes.

3. A. H. Keane, *Ethnology*, in-8°, Cambridge, 1896 et 1897; *Man, Past and Present*, *it.*, 1899; cf. article *Ethnology*, dans *ERE*, 1912, t. V, p. 522-32 — Fr. Boas, *The Mind of Primitive Man*, in-16°, New-York, 1911, remanié dans l'édit. allemande, *Kultur und Rasse*, in-8°, Leipzig, Veit, 1914 — O. Peschel, *Völkerkunde*[7], in-8°, Leipzig, Duncker, 1897 — Fr. Ratzel, *Völkerkunde*, 3 gr. 8°, Leipzig, Bibliogr. Institut, 1885-88; 2e édit., *it.*, 1895-96, traduite par A. J. Butler, *The History of Mankind*, 3 in-8°, Londres, Macmillan, 1896-98; voir spécialement l. I, §. 6, t. I, p. 38-65; Ratzel nie l'existence de peuples athées, et déclare : « *Religion is everywhere connected with man's craving for causality* »; p. 40 sq.; voir plus loin, p. 373 — H. Schurtz, *Völkerkunde*, in-8°, Leipzig-Vienne, 1893; *Urgesch. der Kultur*, *it.*, 1900 — P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der südamerik. Urvölker*, in-8°, Berlin, Asher, 1905; l'auteur se prononça plus tard pour la théorie de A. Lang (*infra*, p. 371, note 3) et passa ensuite à des conceptions astrologiques, qui rappellent celles de Dupuis et de Dulaure; *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnolog. Grundlagen*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1910; *Die Sonne im Mythos*, édité par E. Siecke, *it.*, 1915. — De très médiocre valeur, A. Lefèvre, *Religions et mythologies comparées*, in-12, Paris, Leroux, 1877; *La religion*, in-12, Paris, Reinwald, 1892; Ch. Letourneau, *L'évolution religieuse*, in-8°, *ibid.*, 1892; *La psychologie ethnique*, in-16, *ibid.*, 1901 etc. — Sur Wundt, voir plus loin, §. 223, p. 434.

4. Voir plus loin, p. 366. — A noter toutefois, parmi cette catégorie d'écrivains, divers opposants. « Il est clair, écrivait Chantepie de la Saussaye, que l'animisme est plutôt une sorte de vue philosophique, qu'une forme de religion... Tylor le premier a bien établi son importance. On l'a docilement suivi, souvent avec excès. Aucune religion n'est faite de pur animisme. Tylor ne réussit pas à expliquer, par exemple, comment on y peut réduire le culte de la nature... » *Manuel*, traduct. Hubert et Lévy, Introd., p. 10; cf. C. von Orelli, *Allgem. Religionsgesch.*, 2 in-8°, Bonn, Marcus, 1911-13, t. II, p. 394 sq., 459 sq.. M. Jastrow, *The Study of Relig.*, in-8°, Londres, Scott, 1901, p. I, c. II, p. 65 sq.; c. IV, p. 181 sq.; L. H. Jordan, *Comparative Relig.* (1905), c. VIII, p. 263; note XVIII, p. 535. sq.; théorie conciliatrice sur la possibilité d'une révélation primitive, c. VII, p. 244 sq.

nombre de philosophes, comme H. Preiss, S. B. Gould, H. W. von Waldhofen, O. Pfleiderer, lui firent une place d'honneur dans leurs « Philosophies » ou leurs « Histoires » de la Religion.

180. — Au demeurant, si nous abstrayons des opinions individuelles qui séparent ses représentants, pour dégager ses caractéristiques essentielles, l'école anthropologique nous apparaît guidée par *deux principes,* dont nous avons montré l'origine : celui de l'évolution et celui de l'uniformité des lois qui la régissent. Ils conduisent naturellement à attribuer aux débuts de l'humanité, de manière plus ou moins stricte, l'areligion et l'amoralisme, voire la bestialité, et à tenir pour primitifs les concepts et les usages les plus grossiers. Sa *méthode* est la méthode comparative, telle que la pratiquent les biologistes évolutionnistes[1]. Les anthropologues l'emploient pour éclairer le sens respectif des croyances et des rites, en rapprochant les mieux connus des plus obscurs, pour dégager les constances, c'est-à-dire les phénomènes généraux ou universels, pour comprendre les fonctions, c'est-à-dire la genèse et le rôle organique des divers éléments de la vie religieuse; dans ce but, ils s'estiment autorisés à faire appel non seulement à la psychologie infantile, mais encore à la psychologie animale. La comparaison leur sert encore à déterminer, par leur accord ou leur désaccord avec le milieu culturel, les formations normalement évoluées ou les survivances; bien plus, elle leur sert à fixer l'ordre de succession des manifestations religieuses, d'après leur complexité et leur perfection, comme « la biologie classe les êtres d'après leur structure interne et conclut que l'Infusoire est plus primitif que l'Homme, bien qu'ils vivent en contemporains[2] ». Dans cet esprit, voici la règle que pose Spencer : « Tout ce qu'il y a de commun aux esprits des hommes à tous les degrés de la civilisation doit avoir dans la pensée des racines plus profondes que ce qu'il y a de particulier aux esprits des hommes aux degrés supérieurs; et, s'il arrive que l'on puisse obtenir le dernier produit par des modifications et l'expansion du produit primitif, *il faut admettre* qu'il s'est formé de cette ma-

— Pour la critique de l'animisme, voir A. Borchert, *Der Animismus,* in-8°, Fribourg-en-Br., Charitasverband, 1900 — G. Heinzelmann, *Animismus und Religion,* in-8°, Gutersloh, Bertelsmann, 1913 (brochure) — A. Bros, *L'animisme de Tylor,* dans *RCF,* 1914, t. LXXVII, p. 165-82 (accentuant les réserves formulées dans *Religion des peuples non-civilisés,* in-8°, Paris, Lethielleux, 1907) — et les théories préanimistes étudiées plus loin (§. 182-186), spécialement celle de A. Lang (*infra*, p. 370 sq.) et celle du R. P. Wilhelm Schmidt, *Origine de l'idée de Dieu*, p. I, c. II sq., p. 25 sq.; *Ursprung der Gottesidee,* p. 17 sq. — étude, à notre avis, la plus érudite et la plus fouillée; cf. *infra*, p. 373 sq.

1. Voir plus haut, c. VII, p. 286 et p. 287, note 1.

2. A. van Gennep, *Totémisme et méthode comparative, RHR,* 1908, t. LVIII, p. 73.

nière[1] ». Ces séries évolutives une fois dressées, conformément au principe d'uniformité signalé plus haut, les anthropologues se croient fondés à pratiquer ce qu'ils nomment des *suppléances*, c'est-à-dire à « suppléer à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une institution, dans une race ou une société, par des faits empruntés à d'autres milieux ou à d'autres temps[2] ». Notons enfin, au moins chez certains anthropologues, une tendance à préjuger les questions de valeur par la question d'origine, en d'autres termes à déprécier la religion en raison des humbles commencements qu'ils lui assignent. Les maîtres, il est vrai, s'en défendent, et le bon sens leur en fait un devoir. Oserait-on mépriser les chefs-d'œuvre de Corneille ou de Shakespeare, parce que les premières représentations scéniques n'ont guère été que des drames de foire? Si informe que soit la première ébauche, une œuvre vaut ce qu'elle vaut, quand elle est à terme. Mais l'erreur que nous signalons était inévitable et, pour des raisons identiques, l'animisme, comme le Darwinisme, s'est vu fréquemment exploiter au bénéfice de l'irréligion.

Ce dernier trait mis à part, on voit quel est en somme *l'esprit* général de l'école.

181. — *Ses thèses* ont passé par des vicissitudes qu'il faut brièvement indiquer.

Exposant l'évolution religieuse à partir de l'animisme, Tylor avait expressément réservé les stades antérieurs : il écrivait l'histoire de l'humanité, sans en rédiger la préface[3]. Spencer, au contraire, prenait l'homme au premier éveil de sa vie psychique, mais il accordait du moins à Tylor que « la première conception d'un être surnaturel qu'on puisse découvrir est celle d'un *esprit*[4] ». La révision de cette opinion discutable amena l'élaboration des théories *préanimistes*.

Les deux auteurs avaient dressé, chacun à leur manière, un schéma

1. *Principes de sociologie*, p. I, c. xx, §. 146, t. I, p. 389. — Le traducteur accentue toutefois, dans les mots par nous soulignés, la pensée de Spencer. « *The implication is*, écrit celui-ci, *that it has been so reached. Recognizing this implication, we shall see how fully the facts... justify acceptance of it* »; *Principles of sociol.*[2], §. 146, t. I, p. 305.

2. Goblet d'Alviella, *Les sciences auxil. de l'hist. comp. des relig.*, dans *Transact. of the third internat. Congress for the Hist. of Relig.*, 2 in-8°, Oxford, 1908, t. II, p. 365; reproduit dans *Croyances, rites, instit.*, 3 in-8°, Paris, Geuthner, 1911, t. II, art. x, p. 192. — L'auteur observait toutefois, un peu plus tard, que ces restitutions doivent conserver « un caractère empirique et provisoire »; *Croyances, rites, instit.*, t. II, art. v, p. 98. — Cette réserve prudente n'est pas toujours observée.

3. « *Whatever yet earlier state may in reality have lain behind it* »; *Primitive Culture*[5], c. i, t. I, p. 21; cf. c. xi, t. I, p. 425.

4. *Principes de sociologie*[4], p. I, c. xx, §. 146, t. I, p. 389.

d'évolution, de l'animisme ou du mânisme jusqu'au monothéisme ou jusqu'à la religion de « l'Inconnaissable ». Leurs successeurs, le jugeant assez arbitraire, ne retinrent de leur construction que l'idée directrice, celle d'un progrès continu, et celle des facteurs qui favorisent le passage du polydémonisme au polythéisme, puis au monothéisme : influence de l'évolution politique et sociale, avènement de la réflexion philosophique et de la science etc.

L'animisme actuel est donc assez différent de l'animisme tylorien. Le mot ne recouvre plus guère qu'une conception de l'évolution aux termes de laquelle toutes les religions, anciennement sinon originellement, auraient admis la croyance à l'activité multiple de diverses classes d'esprits présidant aux éléments (*naturisme*), logés ou incorporés dans certains objets (*fétichisme*), esprits des morts devenus objets d'un culte (*nécrolâtrie* ou *mânisme*), esprits indépendants (*spiritisme*). Il prête donc à quelque confusion [1], et l'on conçoit que certains auteurs préfèrent l'éviter [2].

Dégageons aussi le terme *préanimisme* de la thèse spéciale qui l'a mis en circulation [3]. Il peut caractériser les divers systèmes qui conçoivent, comme antérieure à la croyance aux esprits, l'existence d'éléments ou proprement religieux ou du moins aptes à devenir tels. Autant qu'il semble, ils se laissent ramener à trois types : *panenthéliste* (ou *panvitaliste*), *dynamiste* (ou *magique*) et *théiste*.

182. — Si l'on y regarde de près, c'était bien une sorte de *préanimisme* que Comte, sous le nom de *fétichisme*, assignait comme caractéristique au premier âge, puisqu'il le définissait : « l'essor libre et direct de notre tendance primitive à concevoir tous les corps extérieurs quelconques, naturels ou artificiels, comme animés d'une vie essentiellement analogue à la nôtre, avec de simples différences mutuelles

1. Ainsi Tiele (*Manuel de l'hist. des relig.*², l. I, c. I, n. 3, p. 17) range sous la dénomination d'animisme le spiritisme et le fétichisme; G. d'Alviella (art. *Animism, ERE*, t. II, p. 535) la nécrolâtrie, le spiritisme et le fétichisme... — « *Schon diese scheinbar gerinfügige Differenz in der klassifizierenden Begriffstechnik liess dem Zweifel Raum ob die Einführung jenes Wortes... mehr zur Aufhellung oder zur Verhüllung der tatsächlichen Vorgänge beitragen werde* »; G. Runze, art. *Animismus, REPT*, t. XXIII, p. 58.

2. Le Dr. Th. Achelis, par exemple, *Relig. der Naturvölker*, in-16, Leipzig, Göschen, 1909; Runze, *l. c.*, p. 62, 63; Ed Meyer, *Gesch. des Altertums*³, t. Introd., §. II, p. 87 sq., etc.

3. Celle de R. R. Marett, exposée d'abord sous le titre *Pre-animistic Religion*, dans *Folk-Lore*, 1900, t. XI, p. 162-82, reproduite dans *The Threshold of Religion*, in-8°, Londres, Methuen, 1909; 2ᵉ édit., rev. et augm., *ibid.*, 1914. — Il dit aussi « *animatisme* ». — Voir plus loin, p. 368, note 1.

d'intensité [1] ». Le concept de *vie* paraît, en effet, antérieur à celui d'*âme* ou d'*esprit*. Cette manière de voir et cette imprécision de langage se perpétuent chez plusieurs de ses disciples [2]. En 1887 toutefois, J. M. Guyau (1854-1888) les corrige l'une et l'autre.

Le primitif, comme l'animal, observe-t-il, voit des intentions derrière tous les phénomènes favorables ou nuisibles. Qu'à cette idée de *volonté* s'ajoutent celle de supériorité et celle de sensibilité, de telle sorte que l'être conçu comme plus puissant que l'homme apparaisse sensible aux offrandes et accessible à la prière, on aboutit à la religion. « Si pour désigner cette marche primitive de l'esprit, ajoutait-il, le mot *fétichisme* est trop vague et donne lieu à des confusions, qu'on en cherche un autre : le mot *panthélisme*, s'il n'était un peu barbare, exprimerait mieux cet état de l'intelligence humaine qui place tout d'abord dans la nature non pas des *esprits*, plus ou moins distincts des corps, mais simplement des intentions, des désirs, des volontés inhérentes aux objets mêmes [3]. »

De son côté, dès 1881, agréant nombre de suggestions de Tylor, A. Réville indiquait, comme origine de la religion, le sentiment d'une relation entre l'esprit humain et l'esprit ou les esprits dont il découvre autour de lui les intentions et perçoit ainsi la présence. Les arbres qui le nourrissaient, les fleurs et les nuages qui bougent, les animaux « dont l'homme se sentait encore si près »... « tout cela, disait-il, peut être l'objet de ce sentiment à part que fait naître la reconnaissance d'un esprit par un autre esprit. Le difficile n'est pas de dire ce que l'homme a pu adorer dans la nature; ce serait bien plutôt de marquer ce qu'il n'a pu adorer [4] ». Il appelait en conséquence

1. *Philosophie positive*, LII° lec., t. V, p. 30 sq.; cf. à son sujet Tylor, *Primitive Culture*[5], c. xi, t. I, p. 477 sq.; c. xiv, t. II, p. 144...

2. Par exemple chez Fr. Schultze, *Der Fetichismus*, in-8°, Leipzig, 1871 (traduit par F. Fitzgerald, *Fetichism*, New-York, 1885); plus tard, dans *Psychologie der Naturvölker*, in-8°, *ibid.*, 1900, il plaça entre le fétichisme et le polythéisme l'animisme, tout en les maintenant comme contemporains (cf. W. Wundt, *Mythus und Religion*[2], in-8°, Leipzig, Engelmann, 1910. c. i, art. I, p. 16, note 1; c. ii, art. II, p. 319 note) — J. Girard de Rialle, *La mythologie comparée*, in-16, Paris, Reinwald, 1878, t. I (seul paru), p. viii, et p. 2 sq. — J. K. Ingram, *Outlines of the Hist. of Relig.*, in-8°, Londres, 1900; *Human Nature and Morals according to A. Comte*, *it.*, 1901. — Ouvrages négligeables.

3. *L'irréligion de l'avenir*, in-8°, Paris, Alcan, 1887, p. I, c. i, p. 31 sq., 44, 47 (traduction anglaise, Londres, 1897; allemande, Leipzig, 1910).

4. *Prolégomènes*, p. I, c. vi, p. 97, 98; cf. *Les relig. des peuples non-civilisés* (1883), p. I, c. i, t. I, p. 57. « Nous rappelons que, dans notre opinion, il ne peut être question d'*animisme*, que lorsque les esprits adorés sont conçus indépendamment des objets naturels, vivant sans rapport nécessaire avec eux »; *ibid.*, c. iii, p. 67. — « Le *naturisme* [est] le culte des objets naturels personnifiés »; *ibid.*, c. vi, p. 188...

naturisme ce premier stade des conceptions religieuses. Bien qu'il écrivît : « l'objet de la religion est nécessairement un esprit », il est clair que le mot *esprit* ne désigne chez lui rien d'autre qu'une intelligence et une volonté, une *personne*[1].

Des conceptions analogues se retrouvent chez plusieurs auteurs, sous des termes d'ailleurs différents[2].

En ce qui concerne l'antériorité de la notion de volonté consciente ou de personne, par rapport à celle d'esprit indépendant ou simplement d'être spirituel, A. Réville et Guyau, si différents par ailleurs par l'esprit, la méthode, l'influence exercée, semblent donc d'accord[3]. Par la suite, Réville fait large place à l'animisme tylorien; Guyau, sur les traces de Comte, prélude aux spéculations de l'école sociologique, dont il sera question plus loin (§. 220 sq.).

183. — Mais n'y a-t-il pas lieu de remonter plus haut encore? On le peut sans doute, du moins si l'on considère les seules possibilités abstraites et la hiérarchie logique des idées. Le primitif, en effet, avant de concevoir des *personnalités* surnaturelles ou divines, a pu concevoir des *choses* mystérieuses, merveilleuses, et, dans ce sens,

1. *Prolégomènes*, p. I, c. VI, p. 107. — C'est ce que A. Lang a finement observé, *The Making of Religion*, in-8°, Londres, Longmans, 1898, c. XVII, p. 320.

2. J. W. Powell, *Mythologic Philos.*, 1880, p. 14 sq., établit les quatre degrés suivants : 1° *hécastothéisme :* tout est doué de personnalité, de volonté, d'intention ; 2° *zoothéisme :* nulle différence n'est perçue entre l'homme et la bête; 3° *physithéisme :* phénomènes et forces de la nature sont personnifiées et divinisées; 4° *psychothéisme* (aboutissant soit au panthéisme, soit au monothéisme) : des qualités intellectuelles, morales et sociales sont personnifiées et déifiées (d'après W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* p. I, c. II, p. 28). — C. Tiele, *Einleitung in die Religionswiss.*, trad. G. Gehrich, 1899, p. 61, présuppose un polyzoïsme initial, auquel succéderait un polydémonisme magique. — E. Clodd (*Myths and Dreams,* in-8°, Londres, 1885; 2° édit., 1891) préfère le terme *naturalisme;* conceptions évolutionnistes accentuées dans *The Story of Creation, it.*, 1888 (plusieurs édit.); *Animism, the Seed of Religion,* in-32, *ib.*, 1905; *Pre-animistic Stages in Relig.* (*Trans. of the 3rd. Congress,* t. I, p. 33 sq.); *Magic in Names*, in-8°, Londres, 1920 etc. — L. Marillier accepte la formule de Guyau, « *panthéisme* »; *Grande Encylopédie,* 1899, art. *Religion,* t. XXVIII, p. 348, 356 sq. — G. d'Alviella, dans l'ensemble, paraît suivre A. Réville, *Croy., Rites, et Instit.*, t. II, c. VI, p. 109 sq.; c. II, p. 35, 40; *ERE*, t. I, p. 535 sq. — Frobenius se prononçant pour un *animalisme* primitif, suivi du mânisme (*Weltanschauung der Naturvölker*, 1898, p. 394), admettait, en même temps, que les premiers hommes sont toujours prêts à attribuer « à tous les objets une vie et toutes les facultés »; *Der Ursprung der afrikan. Kulturen*, 1898, p. 306... Il se décida plus tard, (*Im Zeitalter des Sonnengottes*, 1904) pour un *solarisme,* qui le ramène à Max Mueller (d'après Schmidt. *l. c.*, p. 38).

3. A. Réville (1826-1906), longtemps directeur de la *RHR,* se rattachait au Protestantisme libéral; ses deux livres, *Prolégomènes*, *Relig. des non-civilisés*, remarquables par leur clarté, par la sobriété et en général par la sûreté de la documentation, ont joué le rôle de manuels classiques. — J. M. Guyau a construit ses théories à moindres frais. Son livre a rencontré le succès dans des milieux différents (16° édition, en 1912).

surnaturelles. Il semble même raisonnable d'admettre qu'il l'a fait, car le concept d'esprit, comme l'ont observé nombre de critiques, n'est en soi qu'une notion *philosophique*, comme l'idée de choses ou de force, sans caractère religieux. C'est pour ce motif que Réville, à la suite de Schleiermacher (§. 128), insistait sur ce que la nature offre « d'adorable » et Guyau sur l'idée de « supériorité » que certains phénomènes évoquent dans la conscience. En s'engageant dans cette voie, les auteurs dont nous allons parler ont le mérite de scruter ces impressions vagues que l'on dénomme couramment *religieuses,* parce qu'elles semblent le premier pressentiment du divin. C'est le *préanimisme magique.* On dirait mieux, ce semble, *préanimisme dynamiste,* pour que le mot puisse couvrir les théories qui affirment la priorité de la notion de *force* ou de *puissance,* qu'elles fassent ou non dériver la religion de la magie.

Pour M. J. H. King, qui le premier publia sur le sujet une étude très fouillée (1892), les idées « supernales » dérivent de celle de force surnaturelle, impersonnelle, dont la pensée est suggérée à l'esprit par les sentiments de satisfaction ou de malaise, de désir ou de crainte, que provoquent les événements extraordinaires. M. R. R. Marett, en 1900, insistait sur le sentiment d'étonnement et de vague crainte (*awe, wonder*) qu'éveillent ces forces mystérieuses, appelées *mana* chez les polynésiens, et qui portent le sauvage, pour échapper à leur influence, à établir diverses interdictions ou *tabous.* Il admettait comme contemporaine la tendance à les personnifier. MM. S. Hartland, K. Th. Preuss, Ed. Lehmann, A. Vierkandt ont proposé des hypothèses semblables. MM. Hubert et Mauss voient dans la notion magique de *mana* et dans les notions similaires (*orenda* des Iroquois, *wakan* des Sioux, *nkissi* des Bantous et, disent-ils, *brahman* des Hindous) une sorte de catégorie mentale, primitivement imposée par la société à ses membres. Toutes les conceptions religieuses sortiront de là. M. Lévy-Bruhl complète la théorie, en s'efforçant d'établir que la mentalité du sauvage, du moins quand il agit sous l'influence de la société, est plutôt *prélogique* que logique[1].

1. J. H. King, *The Supernatural: Its Origin, Nature and Evolution,* 2 in-8°, Londres, Williams, 1892. — R. R. Marett, *Pre-animistic Religion,* dans *Folk-Lore,* 1900, t. XI, p. 162-82; *From Spell to Prayer, ib.,* 1904, t. XV, 132-65; *The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Relig., ARW,* 1909, t. XII, p. 186-94 et autres essais reproduits dans *The Threshold of Relig*[2]., in-8°, Londres, Methuen, 1914; cf. *Psychology and Folklore, it.,* 1920; voir plus loin sa théorie du *Bull-roaver,* p. 373; E. O. James, *Primitive Ritual and Belief,* in-8°, Londres, Methuen [1917], vulgarisation des idées de R. R. Marett, avec introduction par le même; thèses analogues chez D. C. Owen, *The Infancy of Religion,* in-8°, Londres, Milford, 1914. — S. Hartland, en de nombreux articles

Toutefois, tandis que M. Preuss estime la magie antérieure à la religion, MM. Marett et Vierkandt sont d'un avis tout opposé; pour M. Sidney Hartland religion et magie dérivent du moins de la même source; c'est aussi l'opinion de MM. Hubert et Mauss : les cultes socialement organisés aboutiraient à la première, les autres à la seconde.

Prises à part, ces théories assez divergentes peuvent paraître trop systématiques : elles insistent exclusivement sur telle ou telle classe de phénomènes, sur les plus singuliers notamment, sans noter ce que certaines manifestations habituelles de la nature peuvent suggérer à l'esprit d'admiration ou de crainte vaguement religieuse; elles prêtent attention aux opérations illogiques de l'intelligence, sans tenir compte d'une activité plus normale, si rudimentaire qu'elle puisse être... Dans l'ensemble du moins, elles éclairent divers sentiments (dépendance, crainte, soucis utilitaires). Elles éclairent surtout l'origine de la magie, et ce paraît être le besoin de comprendre et de capter ces puissances mystérieuses à l'occasion desquelles, la science infantile du sauvage se trouvant déroutée, la « mentalité mythique », comme dit Ed. Meyer après Steinthal[1], entre en jeu. A ce stade de culture, une solution qui rend compte du merveilleux par le bizarre ou l'étrange satisfait l'esprit, parce que la cause semble proportionnée à son effet; mais par cette porte ouverte à l'irrationnel tous les raisonnements faux, sur lesquels repose en particulier la

et dans *Ritual and Belief, Studies in the Hist. of Relig.*, in-8°, Londres, Williams, 1914; voir plus loin sa controverse avec Andrew Lang, p. 372, note 4. — A. C. Kruijt, *Het animisme in den Indischen Archipel*, in-8°, 's Gravenhage, Nijhoff, 1908 — K. Th. Preuss, notamment dans *Der Ursprung der Relig. und Kunst*, dans *Globus*, t. LXXXVI-VII (9 articles); *Die geistige Kultur der Naturvölker*, in-12, Leipzig, Teubner, 1914. — Ed. Lehmann, *Die Anfänge der Relig.*, dans Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, p. I, sect. III. — A. Vierkandt, *Die Anfänge der Relig. und Zauberei*, dans *Globus*, 1907, t. XCII (3 articles), avec adhésion aux thèses de K. Th. Preuss, pour qui il réclame l'honneur d'avoir insisté le premier sur le stade préanimiste (ce que reconnaît d'ailleurs R. R. Marett, si je me souviens bien, dans le 1er article cité) — K. Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, in-8°, Leipzig, 1914. — N. Söderblom, *Gudstrons uppkomst*, in-8°, Stockholm, Geber, 1914 (cf. *infra*, p. 374 sq.) — R. Otto, *Das Heilige*, in-8°, Breslau, Trewendt, 1917; 7e éd., *ib.*, 1922 (cf. *infra*, p. 375, note 1) — H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, dans *Année sociol.*, 1902-03, t. VII, p. 1-146; reproduit dans *Mélanges d'hist. des relig.*, in-8°, Paris, Alcan, 1909; cf. art. *Magia, DAGR*, 1904, t. IV, p. 1494-1521 — L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, in-8°, Paris, Alcan, 1910; 3e édit., 1918.

La plupart de ces théories sont analysées et discutées par le R. P. Schmidt, avec un louable souci de dégager leurs mérites respectifs; *Idée de Dieu*, p. I, c. VI, p. 245 sq.; *Ursprung der Gottesidee*, p. 413 sq. — Sur les conceptions de l'école sociologique française, voir plus loin, §. 225, p. 438 sq.

1. « *Mythisches Denken* »; *Gesch. des Altertums*[3], t. I, Introd., §. 2, n. 47, p. 91 sq.

magie sympathique, peuvent envahir l'esprit, faire dévier son activité et enrayer ses progrès.

Pour des raisons analogues, ces travaux aident à comprendre l'influence de la magie sur le développement de la religion — nous ne disons pas sur ses origines, précisément parce que les analyses psychologiques sur lesquelles ils s'appuient montrent suffisamment à quelles tendances distinctes l'une et l'autre répondent : la magie s'appuie en somme sur une pseudo-science; elle vise à exploiter les forces occultes ou à contraindre leurs détenteurs; la religion, même dominée par la crainte, même réduite au marchandage vulgaire « *do ut des* », contient un aveu d'infériorité, partant un hommage. Ils laissent voir aussi — plutôt qu'ils ne le montrent expressément — quels procédés de raisonnement différents religion et magie supposent : ici, l'application arbitraire du principe de causalité, réglée en majeure partie par l'imagination; là, son application normale à la recherche de l'ouvrier ou des ouvriers puissants qui ont produit sinon l'*univers,* du moins le *monde,* tel qu'il apparaît dans le champ visuel très borné du primitif.

Quelque opinion que l'on adopte à ce sujet, puisque les notions de *personne* et de *force* sont concevables avant celle d'*esprit,* panenthélistes et dynamistes ont donc certain droit à parler de préanimisme[1]. Observons-le toutefois, pour ce que stade fût prouvé, il faudrait démontrer soit, par la psychologie, qu'aucune idée religieuse plus pure n'est possible à la même époque, soit, par l'archéologie, que la mentalité « préanimiste » est attestée au moins par des traces certaines, soit, par l'ethnologie, qu'on peut actuellement l'observer chez des peuples qui ne sont pas encore parvenus à la notion d'esprit ou chez qui l'animisme est peu développé.

A cet égard, les faits relevés par A. Lang et par le Père W. Schmidt, préanimistes *théistes,* constituent une objection qui atteint à la fois la thèse animiste et la thèse dynamiste ou magique.

184. — Adversaire déclaré de l'école philologique et protagoniste ardent des idées tyloriennes, Andrew Lang (1844-1912) vit ses convictions ébranlées par des témoignages analogues à ceux qui avaient

1. Aux théoriciens plus rigides qui s'arrêtent à la notion de force, on peut demander s'il y a proprement religion, avant que l'homme ait conscience d'être en rapport avec un être personnel. A. Réville et J. Guyau le nient; *supra,* p. 366 sq. — et c'est aussi l'opinion d'Ed. Meyer, *Gesch. des Altert.*[3], Introd., § 2, n. 47, p. 93. — Le Rév. Codrington, autorité capitale pour ce qui concerne le mana, a d'ailleurs observé que cette force, « bien qu'impersonnelle en elle-même, est toujours attachée à une personne quelconque qui la dirige »; *The Melanesians,* Oxford, 1891, p. 119; cf. p. 191 (cité par Schmidt, *op. laud.,* c. vi, p. 289; cf. G. d'Alviella, *Croyances, rites, instit.,* t. II, c. vi, p. 120).

frappé l'attention de Max MUELLER[1]. Une relation des missions bénédictines de la Nouvelle-Nursie (Australie occidentale) attestait chez les indigènes des concepts relativement élevés, d'autant plus étonnants que ces populations sont plus arriérées. Il douta, se mit à l'étude et découvrit bientôt des notions religieuses et morales aussi pures chez des nations aussi méprisées, Andamanais de l'Asie méridionale, Fidjiens de la Polynésie, Zoulous, Yaos de l'Afrique centrale, Indiens de l'Amérique du Nord... Les « êtres suprêmes » de ces tribus sont à la fois législateurs de l'ordre moral et auteurs du monde. Priorité de la notion d'esprit, disjonction primitive de la religion et de l'éthique, monothéisme issu du culte des esprits de la nature ou des esprits des ancêtres, bref les thèses capitales de l'école anthropologique apparaissaient en contradiction avec les faits, puisque chez ces peuples plus incultes il ne se rencontrait, ou peu s'en faut, ni culte des ancêtres, ni culte des génies de la nature, ni chef unique qui pût servir de prototype au dieu souverain, et que l'*All-Father*, le Père de tous, comme le désignent les Australiens, rayonnait d'un éclat plus pur, précisément où l'animisme était moins développé. LANG touchait du doigt chez SPENCER, chez TYLOR et leurs disciples, ce que TYLOR lui-même avait nommé : « l'application partiale et unilatérale de la méthode historique aux doctrines religieuses[2] ». Dès 1898, dans son livre *The Making of Religion,* il dénonce cette erreur; puis il élargit progressivement son enquête[3] et retouche ses publications précédentes. Écartant dès l'abord, « *in limine* », l'hypothèse d'une révélation surnaturelle[4], évitant de trancher la question des origines, qu'il estime insoluble[5], il se contente de montrer combien il est gratuit de supposer qu'un dieu créateur doive être nécessairement conçu comme un esprit[6], à quel point les anthropologues négligent les témoignages qui les gênent[7], comment enfin la « vieille théorie de

1. *Origine et développement de la relig.*, IIe leçon, §. VI, p. 98 sq.

2. E. B. TYLOR, *Primitive Culture*[5], c. XIX, t. II, p. 450.

3. *The Making of Religion,* in-8°, Londres, Longmans, 1898, c. X, p. 198 sq.; cf. c. IX, p. 175 sq.; c. XII, p. 210 sq. — Rectifications et explications diverses dans l'introduction de *Myth, Ritual and Religion*[2], 2 in-8°, *ibid.*, 1899. — Résumé des controverses dans la préface de *The Making of Relig*[2]*., ibid.*, 1900, p. VII-XXII. — *The Alcheringa and the All-Father,* dans *Revue des études ethnol. et sociol.*, 1909, p. 141-54: défense, contre SPENCER et GILLEN, de sa formule « *The more Animism, the less All-Fatherism* ». — Sommaire de ses thèses, dans l'article *God, ERE*, 1913, t. VI, p. 243-44.

Dans le même sens, en réfutation de BREYSIG, voir P. EHRENREICH, *Götter und Heilbringer,* dans *Zeitschr. für Ethnologie*, 1906, t. XXXVIII, p. 536-610.

4. *Myth, Ritual and Relig*[2]*.*, p. XIII. — 5. *Making of Relig.*, c. XVII, p. 328 sq. — 6. *Ibid.*, c. IX, p. 176, 182; c. XVII, p. 328... — 7. *Ibid.*, c. X sq., p. 187 sq.

la dégénérescence », réduite à de justes proportions, s'accorde au contraire avec les faits[1]. L'animisme lui-même, observe-t-il, quelque service qu'il ait pu rendre, en aidant à élaborer une idée plus spirituelle des êtres divins, paraît avoir favorisé la corruption des idées et des rites[2].

Par un phénomène étrange, malgré leur exceptionnelle importance, l'abondance des témoignages qui les appuyaient et le succès qu'elles obtenaient près du grand public, les thèses de Lang parurent d'abord attirer à peine l'attention des spécialistes. En Angleterre presque exclusivement, la polémique s'en préoccupa[3]. M. Sidney Hartland[4] contesta les faits allégués et signala avec perspicacité, sur des points d'ailleurs secondaires, les inexactitudes échappées à son adversaire. M. Howit[5], à qui Lang avait emprunté nombre de faits, s'efforça de les expliquer d'autre manière. M. Tylor, directement mis en cause, se contenta d'exposer à nouveau son hypothèse : ces grands dieux devraient leur origine à l'influence des missionnaires chrétiens. N'était-ce pas avouer implicitement la double impossibilité de nier les faits et de les expliquer dans son système? A. Lang connaissait cette solution et l'avait, semble-t-il, dûment réfutée[6].

1. *Ibid.*, c. xv, *The old degeneration theory*, p. 278 sq.

2. *Ibid.*, c. xi, p. 206; c. xii, p. 224, 229; c. xv, p. 282 sq.; c. xvii, p. 328.

3. Ces discussions, résumées par Lang (voir p. 371, note 3) ont été exposées de manière fort complète par le R. P. Schmidt, *Origine de l'idée de Dieu*, in-4°, Vienne, 1910 (extrait de la revue *Anthropos;* nous renverrons à l'édition allemande, revue et améliorée, *Der Ursprung der Gottesidee*, gr. in-8°, Munster-en-W., Aschendorff, 1912, p. I, c. v, p. 173 sq. — Ajouter, depuis cette date, les thèses de É. Durkheim, *infra*, p. 377, note 1; p. 444 sq.; de W. Wundt, *infra*, p. 434 sq.; de N. Söderblom, *infra*, p. 374 sq.

4. E. S. Hartland, dans *Folk-Lore*, 1898, t. IX, p. 290-330; 1899, t. X, p. 46-57, 346-48. — Réplique d'A. Lang, *ibid.*, 1899, t. X, p. 1-46; 489-95; cf. 1905, t. XVI, p. 222-24. — Pour E. S. Hartland, M. Mauss, *Année sociol.*, 1890, t. III, p. 199 sq.

5. *The Native Tribes of S. E. Australia*, in-8°, Londres, Macmillan, 1904. — Lang, dans *Man*, 1904, t. IV, n. 116; 1906, t. VI, p. 122 (avec aveu d'erreur); dans *Folk-Lore*, 1905, t. XVI, p. 222-24; réponse, 1906, t. XVII, p. 174-89; réplique, p. 288-93...

6. Tylor, *On the Limits of Savage Religion*, dans *Journ. of the Antrop. Instit.*, 1892, t. XXI, p. 283-99; cf. 299-301 (discussion). — A. Lang, *Are Savage Gods borrowed from Missionaries*, dans *Nin. Century*, 1899, t. XLV, p. 132-44. — Voir ses arguments appuyés de nouvelles preuves dans Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, p. I, c. v, §. 2, p. 201 sq. — La croyance à ces dieux suprêmes, disent en substance les deux auteurs, est attestée par des documents qui permettent de connaître l'état de ces peuples avant que de telles infiltrations ne se fussent produites. De plus, les caractères du culte rendu à l'*All-Father* contredisent une telle origine. Si ce dieu était d'importation chrétienne, les sauvages ne l'honoreraient-ils pas comme les blancs l'honorent? Formés par eux, réserveraient-ils sa connaissance aux seuls initiés de leurs mystères, à l'exclusion des femmes et des enfants? La transmettraient-ils expressément comme une tradition des ancêtres?...

M. Foy[1] essaya de montrer dans les grands dieux une formation de caractère solaire. M. van Gennep[2] vit en eux des héros civilisateurs ou des ancêtres mythiques, tardivement divinisés, ou des dieux-tonnerre. M. Marett[3] enfin attribua leur suprématie à l'effroi produit par la toupie bourdonnante, *bull-roarer,* usitée dans les initiations australiennes!...

185. — Somme toute la critique la plus méthodique à la fois et la plus sévère vint à Lang de son apologiste le plus résolu, le R. P. Schmidt. Ardent promoteur des études ethnologiques, convaincu de l'importance de l'animisme, au point de faire avec vigueur leur procès aux théologiens de toutes nuances qui la méconnaissent[4], il reprit et discuta tous les arguments échangés au cours de cette controverse[5]. N'hésitant pas à se séparer de Lang, quand il trouve son érudition ou sa logique en défaut, pour l'essentiel il accepte ses conclusions ou plutôt il les renforce[6]. Il montre avec lui que l'idée de Dieu ne présuppose aucunement celle d'esprit, mais uniquement celle de personne et, de manière plus ou moins précise, celle d'auteur de la nature. Il établit que l'une et l'autre peuvent se dégager au premier éveil de la conscience, dès que l'homme distingue son activité volontaire de celle des choses inanimées et fait, dans les événements de la vie ordinaire, la première expérience d'une causalité objective[7].

C'est la preuve psychologique. Ethnologue et linguiste d'une exceptionnelle compétence, il verse au débat de nouveaux témoignages sur les grands dieux des non-civilisés[8] et s'applique surtout

1. *Archiv für Religionswiss.,* 1905, t. VIII, p. 537-43.

2. *RHR,* 1902, t. XLV, p. 232 sq.; cf. 1908, t. LVII, p. 384-85.

3. *Folk-Lore* 1900, t. XI, p. 174; thèse expliquée, *Hibbert Journal*, 1910, t. VIII, p. 394-410. — Lang, *ibid.*, p. 665-67 et article *Bull roarer, ERE,* 1909, t. II, p. 389-91.

4. *Anthropos*, 1908, t. III, p. 336 sq.; *Ursprung der Gottesidee*, p. I, c. III, p. 58-104.

5. *Anthropos*, 1908 et 1909; *Ursprung der Gottesidee*, p. I, c. IV et V, p. 105 sq.

6. Sur les positions respectives de Lang et du R. P. Schmidt et sur l'activité scientifique de ce dernier, voir le travail très nuancé de Fr. Bouvier, *Animisme, préanimisme, religion,* dans *RSR,* 1911, t. II, p. 84 sq.

7. Spécialement dans sa critique des théories préanimistes, *Ursprung der Gottesidee*, p. I, c. VI, p. 412 sq.

8. Voir notamment son étude sur les Tasmaniens, *ibid.*, p. I, c. V, §. 2, p. 209 sq. — sur les mythologies australiennes et austronésiennes, *ibid.*, §. 6, p. 281 sq. (dans l'édition française, §. 7, p. 201-44; cette section particulièrement a été remaniée dans l'édition allemande); cf. *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, in-4°, Vienne, Hölder, 1910; *Mitteil. der Anthrop. Ges. in Wien*, 1909, t. XXXIX, p. 240-59; *Semaine d'ethnologie relig.,* 2e session, p. 289-314, 335-63 — sur les Pygmées, voir plus loin, p. 399, note 2.

à prouver, par le double critère culturel et linguistique, que les tribus en cause appartiennent à un stade de civilisation plus archaïque. C'est la preuve ethnologique, la plus grave en soi et, par rapport aux érudits contemporains qui se prononcent pour un monothéisme primitif [1], ou fort ancien [2], la partie la plus neuve de son travail [3].

186. — « A bien d'autres sans doute, écrit dans un livre remarquable le Rév. Nathan Söderblom, archevêque protestant d'Upsal, il est arrivé comme à moi, que les publications d'Andrew Lang ne leur ont laissé aucun repos, jusqu'à ce qu'ils se soient formé eux-mêmes sur la question une opinion personnelle [4]. » Ce n'est certes pas exagérer l'importance du problème que pose, devant la conscience scientifique, l'apparition de « grands dieux » ou d' « êtres suprêmes » chez les non-civilisés. Le problème est devenu d'autant plus pressant, pouvons-nous ajouter, que des enquêtes récentes ont singulièrement enrichi la liste de ces divinités et précisé leur nature [5].

1. Rév. S. H. Kellogg, *The Genesis and Growth of Religion*, in-8°, Londres, Macmillan, 1892; contre le caractère primitif de l'animisme, du mânisme, etc., lect. II sq., p. 28 sq.; pour le monothéisme primitif, lect. VII, p. 247; contre la thèse de Renan sur le monothéisme sémitique, lect. VIII, p. 248 sq.; Chr. Pesch, S. J., *Gott und Götter*, in-8°, Fribourg-en-Br., Herder, 1890; L. Staehlin, *Ueber den Ursprung der Religion*, in-8°, Munich, Beck, 1905, etc. — La documentation de ces auteurs n'est plus au point.

Sur les positions de E. G. Steude, P. Gloatz etc., voir W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, p. I, c. III, p. 72 sq.

2. C. von Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*, 2 in-8° (t. II en 2° édit.), Bonn, Marcus, 1911-13, t. II, p. 456 sq. — L'auteur admet « *ein naiver Henotheismus* », mais reconnaît qu'à ce stade la divinité n'est pas identifiée avec la nature et possède un caractère moral. Sur les grands dieux africains, *ibid.*, p. 363 sq. — L. H. Jordan maintient la possibilité du monothéisme primitif et la vraisemblance d'une révélation, non pas nécessaire, mais souverainement utile; *Comparative Relig.* (1905), p. 243 sq. Ce bibliographe si érudit aurait aujourd'hui bien d'autres arguments à fournir.

3. Dans un ouvrage ultérieur (*Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, in-8°, Munich, Kösel, 1913, c. III, p. 91 sq., il s'efforce de prouver, par l'accord des arguments ethnologiques avec les premiers chapitres de la Bible, la réalité historique de la révélation primitive. — L'éminent ethnologue s'engage ici sur un terrain où il est moins expert. On peut douter que les exégètes, même les plus conservateurs, accordent *aux détails* du texte génésiaque l'historicité stricte qu'il leur attribue. Du point de vue critique, son argumentation paraît ici sans portée.

4. *Gudstrons uppkomst*, in-8°, Stockholm, Geber, 1914. — Nous citons d'après la traduction remaniée de R. Stuebe, *Das Werden des Gottesglaubens*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1916, c. XI, p. 377. — L'auteur a proposé les idées principales de son livre, dans *ARW*, 1914, t. XVII, p. 1-16. — « Des études comme celles de Mgr Le Roy [voir note suivante] et du P. Schmidt, écrivait de son côté M. Loisy, donnent beaucoup à réfléchir, quand même on en rejetterait certains détails »; *RHLR*, 1910, t. I, p. 84.

5. Les ouvrages très estimables de Mgr W. Schneider (*Die Naturvölker*, *Missverständnisse*, *Missdeutungen*, *Misshandlungen*, 2 in-8°, Paderborn, 1885-86; *Die Religion der afrikan. Naturvölker*, in-8°, Munster, 1891, etc.) sont aujourd'hui dépassés. Voir notam-

La solution à laquelle s'est arrêté le Rév. Söderblom a le mérite de tenir compte à la fois des croyances animistes, des croyances préanimistes et de la croyance aux êtres suprêmes; de plus, à l'encontre de l'évolutionnisme rigide, elle rend justice au génie particulier de races différentes. Les trois sortes de croyances que nous venons d'énumérer, explique-t-il, sans être proprement religieuses dans leurs formes initiales, pouvaient, les unes comme les autres, aboutir à la religion, et de fait telle religion dérive de l'idée de *force*, comme le Brahmanisme, telle autre de l'*animisme*, comme le Mosaïsme, telle autre de la conception d'un « *auteur du monde* », comme le culte chinois de *Schang-ti*[1].

On le voit, où Lang et le R. P. Schmidt parlent d'*All-Father* ou de « grands dieux », le Rév. Söderblom ne parle que « d'auteurs du monde, *Urheber* » et, d'après lui, ces *Urheber* ne sont pas ordinairement l'objet d'un culte. Est-ce bien conforme aux faits? L'auteur le pense évidemment; mais ce qui l'a conduit à cette opinion, c'est une interprétation très discutable de la place occupée actuellement par les « êtres suprêmes », chez certains peuples non-civilisés, et l'emploi d'une méthode elle aussi fort contestable. Il est vrai que, dans bien des cas, les « êtres suprêmes » apparaissent comme des *dii otiosi;* mais Lang et le R. P. Schmidt, appuyés sur une psychologie aussi

ment, outre les travaux du R. P. Schmidt (*supra*, p. 373, note 8; *infra*, p. 399, note 2) Mgr A. Le Roy, *La religion des primitifs*, in-12, Paris, Beauchesne, 1909, p. 170-98; traduction allemande par G. Klerlein, Rixheim-en-Alsace, 1911; cf. *Les populations de culture inférieure*, dans Huby, *Christus* (1916), c. II, p. 48 sq.; — enquête plus large, très érudite, chez V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 in-8°, Fribourg-en-Br., Herder, 1914 (bien supérieur à F. Nicolaÿ, *Histoire des croyances, superstitions, mœurs... selon le plan du décalogue*, 3 in-8°, Paris, Retaux, [1902?]; plusieurs éditions non datées). — On trouvera divers compléments chez J. Huby, *La croyance à l'être suprême chez les non-civilisés*, dans *RSR*, 1917, t. VIII, p. 327-52; l'auteur s'est borné à relever les renseignements consignés dans *ERE*, t. I-VIII.

1. Après avoir étudié séparément l'animisme, en distinguant avec soin les conceptions qui prêtent aux êtres la vie (*Animatismus* = *Belebung*) de celles qui leur attribuent une âme (*Animismus* = *Beseelung*); c. II, p. 10-32 — puis l'idée de force (*mana* etc.); c. III, p. 33-113 — et celle d'auteur du monde (*Urheber*); c. IV, p. 114-85 — en signalant l'insuffisance respective des théories animistes ou préanimistes à expliquer les faits — l'auteur étudie les trois exemples cités : c. VI, *Schang-ti*, p. 224-69; c. VII, *Brahma*, p. 270-96; c. VIII, *Jahvé*, p. 297-323, en opposant dans ce dernier cas, de manière assez arbitraire, les caractéristiques de Dieu dans les deux séries de documents *élohistes* et *jahvistes*.

D'après lui, religion et magie, seraient, aux origines, inconsciemment mêlées, bien qu'elles présentent déjà l'amorce d'une distinction ultérieure; c. V, p. 220 sq. — se rapprochant de Durkheim, il voit la première aurore de la religion dans l'idée de *sainteté*, qu'il met en relation non pas avec celle de *moralité*, mais avec celle de *surnaturel*, *surhumain*, *divin*; « *Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt* »; c. V, p. 193-211. Rapprocher sur ce point R. Otto, cité plus haut, p. 368, note 1; cf. *TLZ*, 1915, t. XI, p. 1-4 — réfuté par J. Geyser, *Intellekt oder Gemüt?* pet. in-8°, Fribourg-en-Br., Herder, 1921, pp. 50.

acceptable et sur des témoignages indigènes, expliquaient cette espèce de relégation des dieux et cette indifférence du non-civilisé à leur endroit par l'élévation même des *Urheber* et par l'influence de l'animisme, de la magie et de la mythologie, qui contribuent à introduire des dieux ou des protecteurs plus proches de l'homme, plus accommodants à ses intérêts, voire à ses vices... Au surplus, certains de ces *Urheber* sont loin d'être des « dieux fainéants » et la tâche s'imposait à l'éminent critique de rechercher si les plus actifs d'entre eux, providents, gardiens de la morale, sont attestés parmi les peuplades les plus ou les moins évoluées, dans les civilisations les plus récentes ou les plus archaïques. Ne l'ayant pas fait, il a pris comme caractéristique des *Urheber* l'oisiveté, trait général, mais non universel, et peut-être nullement originel, bref une sorte de moyenne, qui favorise sa thèse, sans faire droit aux exigences de la critique. C'est le reproche que lui adresse en particulier le R. P. Schmidt[1]. Nous dirons bientôt sur quels arguments il s'appuie (§. 199).

Il paraît bien aussi un peu systématique d'isoler les trois facteurs de la croyance en Dieu : idée de vie — idée d'âme — idée de force. Le professeur viennois L. von Schroeder[2], qui distingue de même trois facteurs (culte de la nature — animisme — idée d'auteur du monde), semble plus judicieux, en observant que ces trois conceptions peuvent être contemporaines et qu'elles se combinent tout naturellement dans celle d'un dieu suprême, le « Ciel » ou le « Dieu du ciel ». Il explique d'autant mieux les « grands dieux » des non-civilisés. En tous cas, la théorie du Rév. N. Söderblom elle-même, plus nuancée que la plupart des schémas évolutionnistes étudiés jusqu'ici, mérite une sérieuse attention. Bien d'autres que nous, sans doute, l'estimeront plus vraisemblable, que la thèse soutenue par le dernier auteur qu'il nous reste à citer sur ce grave sujet, Émile Durkheim (1858-1917). Si l'on concède en effet comme lui l'existence « d'êtres suprêmes » chez certains peuples sauvages, si l'on rejette avec lui l'hypothèse d'un emprunt[3], dernier recours de Tylor, on reste il est vrai toujours en droit de chercher à expliquer les faits autrement que par une application rudimentaire du principe de causalité et par une dégénérescence (d'autant plus restreinte, que le niveau antérieurement atteint était

1. Dans une recension très soignée de cet ouvrage, *Anthropos*, 1915-16, t. X-XI, p. 668-80; spécialement, p. 670-73. — Voir plus loin, p. 403.

2. Dans son livre de grande valeur, *Arische Religion*, 2 in-8, Leipzig, Haessel, 1914-16, t. I, p. 106 sq.

3. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, in-8°, Paris, Alcan, 1912, l. II, c. ix, §. 4, p. 409 sq., 415. — Même opinion très ferme chez le Rév. Söderblom, *op. cit.*, c. iv, p. 115.

moins élevé), comme le font en somme A. Lang et le R. P. Schmidt; mais pour remplacer les conclusions de ces deux ethnologues, il conviendrait vraisemblablement de trouver autre chose qu'une transposition des formules tyloriennes au bénéfice de *totémisme*[1]. L'exposé sommaire du totémisme et des théories auxquelles cette institution a donné lieu permettra de s'en convaincre.

187. — Le mot *totem*[2] désigne chez une tribu indienne d'Amérique, les Ojibway, la classe d'objets dont un groupe d'individus apparentés (ou clan) porte le nom, avec laquelle il se croit en relation d'affinité ou de solidarité, et qu'il traite en conséquence de manière spéciale. Par un abus regrettable, puisque pareil usage préjugeait la question d'identité, le terme « totémisme » a été étendu à tout ensemble de croyances ou d'institutions qui, dans quelque partie du monde que ce soit, présente avec le précédent une analogie plus ou moins marquée. En fait, nombre des sauvages ont adopté comme signes distinctifs et regardent comme parents ou patrons, dans un sens qui reste à préciser, le plus souvent une espèce d'animaux ou de végétaux, parfois un astre, un phénomène atmosphérique, une arme ou quelque produit de la nature.

En 1869 et 1870, J. F. Mac Lennan[3] s'efforça de prouver que le totémisme constitue une religion, qu'il est la source de tous les cultes zoolâtriques et phytolâtriques, et qu'il a laissé des traces jusque dans les religions supérieures. A la même époque, nous l'avons vu (§. 174), John Lubbock en faisait un stade nécessaire dans l'évolution religieuse de l'humanité. Ces assertions provoquèrent des recherches actives, qui aboutirent à mettre en relief le rapport du totémisme avec l'or-

1. « Bien loin que les croyances précitées dérivent d'une autre source que les croyances totémiques, écrit ce sociologue, elles n'en sont, au contraire, que l'aboutissement logique et la forme la plus haute... » On passe des unes aux autres « sans solution de continuité »; *Formes élémentaires*, l. II, c. ix, §. iv, p. 415; cf. Tylor cité plus haut, p. 359, note 11. — La pensée de Lang est d'ailleurs présentée de manière assez inexacte; *ibid.*, p. 414 — et les conclusions du P. Schmidt sont écartées avec un apriorisme trop criant pour conserver la moindre élégance; *ibid.*, note 4. — Disons de suite que de toutes les théories sur le totémisme celle d'É. Durkheim est la plus communément rejetée; cf. *infra*, p. 444.

2. L'orthographe varie suivant les auteurs (*totam*, *totem*, *toodaim*, *dodaim*, *ododam*) et le sens originel est douteux. J. Long, le premier observateur des Ojibway (1791), le rapporte au signe distinctif de l'individu (totem individuel), d'autres explorateurs au symbole ou blason du groupe (totem de clan ou tribal); cf. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie relig.*, l. II, c. i, §. i, p. 144 sq.

Pour l'historique sommaire de la question, toutes réserves faites sur les appréciations, voir É. Durkheim, *op. cit.*, l. I, c. iv, §. i, p. 124-132.

3. *The Worship of Animals and Plants*, dans *Fortnightly Review*, 1869, t. XII, p. 407-27; 1870, t. XIII, p. 194-216; cf. *Studies in Ancient History*, in-8°, Londres, 1876 (et 1886); 2nd. series (posthume), 1896; *The Patriarchal Theory*, *it.*, 1885.

ganisation sociale. En 1885, et surtout en 1889, Robertson Smith (1847-1894) présenta cette institution comme la première étape de la religion[1] et l'immolation de l'animal totem, avec la manducation qui la suit, comme le prototype de tout sacrifice[2]. Nombre d'exégètes de l'Ancien Testament, gagnés aux idées évolutionnistes, acceptèrent ces idées[3]. D'autres anthropologues, suivant les suggestions de Mac Lennan, s'appliquèrent à relever les traces du totémisme dans les religions des races civilisées. En 1887, M. Frazer[4] proposait un aperçu d'ensemble. Ayant glané à travers le monde, notamment dans le folklore indo-européen, tout ce qui peut intéresser la question, il livrait au public, en 1890, dans un livre intitulé *Le Rameau d'or*[5], des brassées de faits sommairement observés et des gerbes d'hypothèses. A. Lang et Jevons l'appuyaient. Loret, Amélineau, Naville retrouvaient le totémisme en Égypte, M. Renel dans les cultes militaires de Rome, M. Sal. Reinach chez les Celtes et l'éminent archéologue, avec une assurance singulière, prenait à tâche de vulgariser ces théories[6],

1. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, in-8°, Cambridge, Univ. Press, 1885; 2° édit., par St. A. Cook, avec corrections par l'auteur et annotations par J. Goldziher, A. Bevan etc., in-8°, Londres, Black, 1914 — *Lectures on the Religion of the Semites*, in-8°, Édimbourg, Black, 1889 (2e et 3e édit., *ibid.*, 1894 et 1907; traduct. par R. Stuebe, in-8°, Fribourg-en-Br., Mohr, 1899) — cf. *Lectures and Essays...* edited by J. S. Black, in-8°, Londres, Black, 1912, avec esquisse biographique. — *Relig. of the Semites*², lect. III, p. 124 : « *in the very earliest stage of savage society* »... — Voir notamment sur ce livre Th. Noeldecke, *ZDMG*, 1886, t. XL, p. 148-87 et V. Zapletal, O. P., *Der Totemismus und die Religion Israels*, in-8°, Fribourg-en-S., Universitätsbuchh., 1901.

2. *Religion of the Semites*², lect. vi. p. 226 sq. — R. Smith insiste sur un exemple de basse époque, emprunté aux Arabes, le sacrifice d'un chameau, raconté par s. Nil (*Narratio III*, *PG*, t. LXXIX, col. 612 sq.); *op. cit.*, lect. vi, p. 227; lect. viii, p. 281; lect. ix, p. 338; lect. x, p. 361. — Zapletal estime qu'il témoigne plutôt contre lui; *Der Totemismus*, c. v, p. 101. — « Pour le chameau de s. Nil, observe M. Foucart, je persisterai à croire qu'il ne mérite pas de porter sur son dos le poids des origines d'une partie de l'histoire des religions »; *Hist. des relig. et méthode comparative*, in-16, Paris, Alph. Picard, 1912, Introd., p. lxvi.

3. Notamment T. K. Cheyne, A. H. Sayce, J. Benzinger, J. Jacobs, Wilken...

4. *Totemism*, in-8°, Édimbourg, Black, 1887, pp. viii-96 (traduct. par A. Dirr et A. van Gennep, *Le Totémisme*, in-16, Paris, Schleicher, 1898); cf. *The Origin of Totemism*, dans *Fortnightly Rev.*, 1899, t. LXV, p. 647-66, 835-53; *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines*, *ibid.*, 1905, t. LXXVIII, p. 162-72, 452-66 — articles reproduits dans *Totemism and Exogamy*, t. I (cf. *infra*, p. 380, note 1).

5. *The Golden Bough*, 2 in-8°, Londres, Macmillan, 1890; 2e édit., 3 vol., *ibid.*, 1900; 3e, en 12 vol., *ibid.*, 1907-13 (traduct. partielle par R. Stiébel et J. Toutain, *Le rameau d'or*, 3 in-8°, Paris, Schleicher, 1903-11). — Ces volumes abordent les sujets les plus variés.

6. Articles réunis dans le t. I de ses *Cultes, Mythes et Religion*. — Acceptant de R. Smith la thèse du sacrifice-communion, l'auteur montre dans la messe et dans l'Eucharistie catholique une survivance du totémisme; c. vi, p. 103 sq. — Même idée chez

en un temps où la critique les avait déjà fortement ébranlées[1].

188. — Sans tarder, en présence de ces découvertes étonnantes et des rapprochements tumultueux qui, sous le couvert de la « méthode comparative », prétendaient les autoriser, d'autres savants, sémitisants[2], égyptologues[3], indianistes[4], archéologues du monde gréco-romain[5], protestèrent. Par ailleurs, des enquêtes plus minutieuses entreprises en Amérique, en Australie, en Afrique[6] aidèrent à mieux discerner l'aire de diffusion du totémisme et les caractères variables qu'il revêt selon les lieux. En conséquence, malgré l'obscurité qui couvre encore bien des aspects de la question, d'ores et déjà quelques points semblent dûment établis.

Et d'abord, le totémisme n'apparaît *universel* ni dans l'antiquité, puisque des spécialistes compétents déclarent n'en pas trouver trace chez les Indo-Européens et les Sémites, ni dans les temps modernes, si l'on accepte (avec les réserves qui s'imposent à l'égard d'un travail si délicat) la carte dressée plus récemment par M. Frazer lui-

M. Th. Reinach : « La pâque, qui avait commencé par un mystère théophagique, finit par un mystère théophagique » ; *La fête de Pâques*, in-8°, Paris, 1906, p. 60.

M. Sal. Reinach n'aurait-il pas livré le secret de sa pensée, en écrivant : « la lutte d'injures et de railleries entreprise par le XVIIIe siècle contre un passé oppresseur a été vaine ; mais si la paléontologie sociale veut la reprendre et la poursuivre avec le calme et la dignité qui conviennent à la science, elle prouvera qu'elle est la plus utile des études historiques et, subsidiairement, qu'elle a plus d'esprit que Voltaire » ; *op. cit.*, t. I, c. v, p. 85.

1. G. Foucart, *Hist. des relig. et méthode comparative*, Introd., p. 41 sq.

2. Pour Israël en particulier, V. Zapletal, dans l'ouvrage déjà cité, p. 378, note 1 — G. Lévy, *La famille dans l'antiquité israëlite*, in-8°, Paris, Alcan, 1905, p. I, p. 16-33 — M. Loisy constatait : « l'état des témoignages ne permet pas, ce semble, d'affirmer que les tribus sémitiques aient traversé une période de totémisme proprement dit » ; *La relig. d'Israël*[2], in-8°, Ceffonds, 1908, c. II, p. 81 sq. ; cf. contre la thèse du sacrifice-communiel, *RHR*, 1913, t. IV, p. 180 sq. — pour les Sémites en général, L. Marillier, dans sa critique de R. Smith, *La place du totémisme dans l'évolut. relig.*, *RHR*, 1897, t. XXXVI, p. 208 sq., 321 sq. ; 1898, t. XXXVII, p. 204 sq., 345 sq. — Lagrange, *Études sur les relig. sémit.*[2], c. II, §. 4, p. 112 sq.

3. G. Maspéro, *Rev. critique*, 1910, t. I, p. 218 ; G. Foucart, *Hist. des relig. et méthode comp.*, c. III, p. 62 sq. ; c. IV, p. 126 sq. ; J. Capart, *Le totémisme égyptien*, dans *Compte rendu de la Semaine d'ethnol. relig.*, 1re session, XXXe conf., p. 274 sq...

4. V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, pet. in-8°, Paris, Nourry, 1909, Préface, p. XXIV sq.

5. J. Toutain, *L'hist. des relig. et le totémisme*, dans *Transact. of the third Congress*, t. II, p. 125 sq., reproduit dans *Études de mythol. et d'hist.*, pet. in-8°, Paris, Hachette, 1909, p. 56 sq. ; R. Dussaud, *Civilisat. préhelléniques*[2], c. VII, §. 5, p. 392 sq.

6. Elles sont énumérées par É. Durkheim, *Formes élémentaires*, l. I, c. IV, p. 127 sq. — La préférence donnée par l'auteur aux relations de B. Spencer et de F.-J. Gillen, en ce qui concerne l'Australie, au détriment de C. Strehlow, est difficile à justifier ; cf. Bouvier, *RSR*, t. IV, p. 437 sq. ; Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, p. I, c. IV, §. 2, p. 115 sq.

même : prédominant dans l'Amérique du Nord et florissant dans l'Australie entière, répandu en des régions inégales de l'Afrique, surtout au centre, à l'est et à l'ouest (mais parfois, comme dans le bassin du Niger, sous des formes composites et bâtardes), signalé dans les Indes asiatiques, il ne révèle sa présence ni dans le reste de l'Asie, ni en Europe, ni dans l'Amérique du Sud, ni dans le nord de l'Afrique [1]. Il ne saurait donc constituer, ni au sens d'É. Durkheim, ni au sens de W. Wundt [2], un stade nécessaire dans l'évolution de l'humanité.

Fort différent des cultes zoolâtriques, avec lesquels on était porté à le confondre, très complexe (car on relève à côté des totems de clan, des totems individuels, sortes de patrons particuliers, et des totems de sexe), le totémisme n'est pas davantage une institution *uniforme*. En 1900, M. Salomon Reinach se croyait autorisé à formuler en douze articles « le code du totémisme [3] ». En 1904, puis en 1908, M. van Gennep le réduisait à quatre principes : « 1° Le totémisme, disait-il, est caractérisé par la croyance en un lien de parenté, qui lierait un groupe humain d'apparentés... d'une part — et de l'autre une espèce animale ou végétale ou une classe d'objets; 2° cette croyance s'exprime dans la vie religieuse par des rites positifs (cérémonies d'agrégation au groupe totémique anthropo-animal, anthropo-végétal etc.) et des rites négatifs (interdictions); 3° et, au point de vue social, par une réglementation matrimoniale déterminée (exogamie limitée); 4° le groupe totémique porte le nom de son totem [4] ». Encore ces

1. Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 in-8°, Londres, Macmillan, 1910-11. — Les quatre volumes sont en majeure partie constitués par un « *ethnological survey of totemism* », dont la méthode marque un contraste heureux avec celle du *Golden Bough* L'auteur s'applique cette fois à préciser, pour les institutions qu'il décrit, les conditions géographiques et sociales du milieu; t. I, p. 173 sq. — t. III, p. 583; cartes, en appendice du t. IV. — Voir sur ce sujet l'importante étude de M. A. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, in-8°, Paris, Leroux, 1920, p. I, c. vii, p. 166 sq.; p. II, c. i-vi, p. 179-321.

L'*exogamie* (ἔξω-γάμος, mariage à l'extérieur) est l'obligation ou la coutume de rechercher un conjoint hors du clan auquel on appartient (*exogamie de clan*), ou hors de tel lieu (*exogamie locale*, coïncidant avec la précédente, tant que le clan est strictement localisé), ou hors de telle classe, entre celles qui sont déterminées pour le mariage (*exogamie de classe*). Le plus habituellement, c'est l'exogamie de clan qui est visée, mais les distinctions précédentes ne sont pas sans utilité. — Comparer sur l'exogamie, S. Reinach, *Cultes, Mythes, Religions*², t. I, c. iv et v, p. 79 sq.; Frazer, *Totemism and Exogamy* (cité plus haut); A. Loisy, *Totémisme et exogamie*, dans *RHLR*, 1911-13, t. II-IV (8 articles); A. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique* (1920), p. III, p. 350-52 (avec discussion au cours du livre des diverses opinions); W. Schmidt (voir p. 381, note 2).

2. Voir plus loin, p. 434, note 6; p. 437, note 1.

3. *Cultes, Mythes, Religions*², t. I, c. ii, p. 17-27.

4. *Tabou et totémisme à Madagascar*, in-8°, Paris, Leroux, 1904, p. 305; cf. *Totémisme*

« quatre articles » admettent-ils tant de nuances et d'exceptions, que le même savant déclarait, en 1912, qu'il n'existe pas *un* totémisme, mais *des* totémismes. Il souhaitait, en conséquence, qu'on les désignât selon les lieux par un nom particulier[1]. Cette manière de faire est de simple prudence, si on reconnaît à ces qualifications un caractère provisoire; elle serait illégitime, si on leur attribuait une valeur définitive. Si grandes que soient les différences entre les totémismes, on ne peut en effet se prononcer à ce sujet, tant que l'on n'aura pas recherché, avec plus de soin qu'on ne l'a fait jusqu'ici, si ces différences ne sont pas dues à des transformations d'un type unique, par suite d'une évolution plus ou moins rapide selon les milieux, par suite d'adaptations diverses aux conditions locales, ou par suite de combinaisons variables avec des institutions disparates[2].

Si l'on essaye de grouper les traits communs, voici, au dire d'un critique prudent, la définition flottante à laquelle on pourrait s'arrêter : « Le totémisme est une croyance spéciale, incarnée en certains usages collectifs spéciaux — la croyance, familière à certaines sociétés de civilisation inférieure, qu'un groupe d'hommes est

et méthode compar., dans *RHR*, 1908, t. LVIII, p. 55; *Relig., Mœurs et Lég.*, 2e série, p. 56 sq. — En 1920, il ne présente comme « universels et nécessaires » que deux traits » : « 1° la notion, le sentiment et l'institution de la parenté entre un groupe [humain] et une espèce [animale ou végétale]; 2° la localisation sur un territoire délimité du groupe humain et d'une partie de l'espèce avec laquelle il se juge en relation de parenté »; *État actuel du problème totémique*, p. III, c. II, p. 343. — Nous renvoyons à ce livre pour la discussion des quelque quarante théories proposées pour expliquer le totémisme (p. I, c. I sq., p. 15 sq.; tableau synoptique, p. 341), tout en avertissant que quelques-unes ont dû être omises (cf. *infra*, note 2) ou s'y trouvent déformées; *infra*, p. 403, note 3.

1. *RHR*, 1912, t. LXV, p. 353; *Relig., Mœurs et Lég.*, 4e série, p. 98.

2. Le R. P. Schmidt s'est appliqué à cette tâche, dans une étude très suggestive, que M. van Gennep n'a pu utiliser, en raison de la grande guerre; *Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht*, dans *Anthropos*, 1915-16, t. X-XI, p. 593-610 (à suivre). — En 1914, le R. P. Schmidt invitait un grand nombre de savants à discuter dans sa revue le problème du totémisme; cf. *Anthropos*, 1914, t. IX, p. 287-89. M. van Gennep refusa sa collaboration et prit sur lui de présenter seul l'état de la question. C'est l'origine du livre cité, p. 380, note 1. Les ethnologues allemands se proposaient de discuter le même sujet, dans l'été de 1914, à Heidelberg. « Il semble, dit M. van Gennep, que ce devait être une sorte de réponse à l'initiative... du P. Schmidt... dont les tendances leur paraissaient anti-scientifiques »; *op. cit.*, p. 12. — M. van Gennep aura sans doute appris depuis, que l'article auquel nous venons de renvoyer était destiné à ce congrès; *Anthropos*, t. X-XI, p. 593, note. — On voit bien ce que gagne le R. P. Schmidt à ouvrir son périodique aux savants de toutes nuances; on comprend moins ce que peut gagner M. van Gennep à des insinuations déplaisantes et si mal fondées; voir plus loin, p. 403, note 3.

L'enquête d'*Anthropos*, encore inachevée, comprend déjà 16 articles, 1914-20, t. IX-XV; cf. W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen*, gr. in-8°, Ratisbonne, Habbel, 1915 sq. (en cours), p. II, c. II, p. 151 sq...

solidaire d'une classe déterminée d'objets naturels, dont il porte généralement le nom. Cette croyance entraîne certaines servitudes, dont les plus ordinaires et les principales semblent être le secours mutuel, certains usages alimentaires, l'absence de classes matrimoniales, la descendance paternelle et la localisation des clans[1]. »

Le *caractère religieux* du totémisme est, à bon droit, contesté. Il suffira d'enregistrer à ce sujet la rétractation loyale de Frazer lui-même. « Si la religion, dit-il en 1910, implique, comme il semble, chez celui qui la pratique, l'aveu que l'objet de son culte lui est supérieur, alors, à proprement parler, il est impossible de voir, dans le pur totémisme, une religion, puisque l'homme regarde son totem comme son égal et son ami, pas du tout comme son supérieur, encore moins comme un dieu... C'est donc bien une erreur de parler du totémisme comme d'une religion. Comme je suis tombé dans cette erreur, quand j'ai écrit la première fois sur ce sujet, et comme je crains que mon exemple ait pu entraîner d'autres que moi dans la même faute, le devoir m'incombe de confesser ma méprise et de préserver mes lecteurs de la reproduire[2]. »

Le totémisme est-il du moins un phénomène *primitif?* Ni Frazer, ni Lang ne l'ont cru et, parmi les anthropologues, personne, semble-t-il, ne l'admet plus. Seul, je crois, É. Durkheim a persisté à l'affirmer, mais en vertu de conceptions sociologiques et en application d'une méthode qui ont rencontré de nombreux contradicteurs[3]. Au surplus, les considérations psychologiques que nous avons fait valoir plus haut, à propos du préanimisme, gardent ici toute leur valeur :

1. Fr. Bouvier, *Le totémisme*, dans *RSR*, 1913, t. IV, p. 427. — C'est la conclusion d'un examen des quatre articles précités du « code totémiste », à laquelle nous renvoyons le lecteur, *ibid.*, p. 420 sq. — Sur les rapports du totémisme avec les classes matrimoniales et la succession maternelle, voir plus loin, p. 437, note 2.

2. *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 5, 76, 81 : cité par Fr. Bouvier, *l. c.*, p. 423. — Il est donc inexact de dire que, « si ce savant refuse au totémisme tout caractère religieux... c'est parce que, suivant lui, il n'y a religion que là où il y a personnalités mythiques » ; É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie relig.*, l. II, c. vi, §. iv, p. 289, note 3. M. Frazer appuie son assertion sur le rapport d'égalité plus ou moins rigoureuse qui existe entre l'homme et son totem, fait expressément reconnu par É. Durkheim, *ibid.*, l. II, c. ii, §. ii, p. 197 sq.

Pour une étude plus approfondie, voir A. Loisy, *Le totémisme et l'exogamie*, dans *RHLR*, 1912, t. II, p. 401 sq. ; *Sociologie et religion, ibid.*, 1913, t. IV, p. 50 ; cf. Fr. Bouvier, *Le totémisme est-il une religion?* dans *Rev. de philos.*, 1913, t. XXIII, p. 341 sq.

3. *Les formes élémentaires de la vie relig.*, l. I, c. iv ; l. II en entier : p. 132 sq. — Voir plus loin, c. ix, p. 444, note 4. — Le totémisme manque, observe M. van Gennep, « chez certaines populations primitives » ; *État actuel...*, p. II, c. vii, p. 169 sq. — « précisément chez toutes les races les plus anciennes », dit le R. P. Schmidt, *Anthropos*, 1915-16, t. X-XI, p. 597 sq.

l'homme pouvait, dès le premier éveil de sa conscience, s'élever à la notion rudimentaire d'un être, sinon *spirituel*, du moins *personnel*, artisan du monde; il lui suffisait, pour former cette idée, de la concevoir sur le type de sa propre personnalité et de l'expérience la plus vulgaire. Enfin, au point de vue ethnologique, la présence de « grands dieux » parmi les populations totémistes semble contredire la priorité du totémisme, aussi bien que celle de l'animisme ou de la magie : leurs attributs, leur effacement actuel en certaines régions ne permettent pas de les regarder, malgré l'ingéniosité déployée par É. Durkheim pour établir cette dérivation, comme « l'aboutissement logique et la forme la plus haute[1] » des croyances totémistes. Bien plus, si l'on en croit le R. P. Schmidt, une méthode ethnologique nouvelle, plus attentive à interroger les indices positifs qu'à échafauder l'une sur l'autre de vagues possibilités, serait en mesure de prouver que le totémisme appartient à un ensemble de croyances et d'institutions qui constituent un « cycle culturel » postérieur au cycle où se révèle comme autochtone le culte des grands dieux; il serait en étroite relation avec la civilisation des peuples chasseurs[2].

Que cette dernière thèse soit admise ou contestée, toujours est-il que, n'apparaissant plus ni *universel*, ni *uniforme*, ni *religieux* (du moins essentiellement)[3], ni *primitif*, même dans les civilisations où il est attesté, le totémisme a singulièrement perdu de son importance. M. Reinach avouait, dès 1908, au Congrès d'Oxford, qu'il pourrait bien n'être qu'un « dada fourbu[4]. »

189. — L'école anthropologique a donc beaucoup désappris, si l'on considère les réductions successives apportées aux assertions de Lubbock, de Spencer et de Tylor, comme à celles de Mac Lennan

1. *Formes élémentaires*, l. II, c. IX, §. IV, p. 415. — Voir plus haut, p. 377, note 1.

2. Voir plus loin, §. 199, p. 399 sq. — Cf. W. Schmidt, *Semaine d'ethnol. relig.*, 1re session, conf. XXXIII, XXXIV, p. 261 sq.; *RSPT*, 1913, t. VII, p. 235 sq.; voir surtout l'article cité (*supra*, p. 381, note 2) et son livre *Völker und Kulturen* (en cours de publication).

3. Le totémisme de clan ayant un caractère social manifeste marque de son empreinte toute l'organisation sociale, le culte y compris. Par là le culte se totémise, comme le totémisme, par exemple sous l'influence de l'animisme, peut prendre une teinte religieuse. — Cf. Wundt, *Mythus und Relig.*², l. III, c. III, *Totemistische Kulte*, p. 346 sq. — Il ne s'ensuit pas que le totémisme soit originellement religieux.

4. « *A hobby, and an overriden hobby too. Being conscious of having been myself one of the roughriders*, ajoute-t-il, *I do not yet feel dispose to apologize nor to recant...* » dans *Transact. of the third Internat. Congress*, t. II, p. 118, 119. — Encore qu'il n'en fasse plus le premier stade de l'évolution religieuse, M. Sal. Reinach pouvait-il, dans un livre qui prétend résumer les conclusions de la science (*Orpheus*[4], Introd., p. 20 sq.), parler du totémisme, comme il l'a fait?

et de Robertson Smith — beaucoup appris, si l'on estime, comme de juste, que pareille mise au point d'hypothèses aventureuses constitue pour la science, un incontestable progrès.

Elle a servi d'ailleurs grandement les intérêts communs de l'histoire et de la philosophie des religions, et ceux des disciplines connexes, la psychologie et la sociologie religieuses. Il serait injuste de le méconnaître, quelques réserves qu'appellent ses principes et plusieurs de ses procédés [1].

Ses enquêtes érudites ont prouvé à l'évidence la diffusion presque universelle de l'animisme, c'est-à-dire, à tout le moins, d'une philosophie rudimentaire, visant à expliquer phénomènes extraordinaires ou ordinaires par l'action d'êtres non précisément immatériels, mais distincts en quelque manière des corps vivants. Elle a de même accumulé des informations utiles sur les institutions moins générales mais fort curieuses du totémisme, sur les rites magiques, sur tous les phénomènes psychiques qu'éveille la perception vague de l'extraordinaire, du merveilleux ou du divin. On peut et même, vu l'insuffisance des preuves alléguées, on doit nier, croyons-nous, qu'animisme, totémisme ou magisme constituent soit le stade primitif, soit un stade rigoureusement défini et nécessaire de l'évolution religieuse; mais en tout cas, pareil enrichissement de la documentation est un gain. C'en est un autre, que l'abondance des renseignements fournis sur les « grands dieux » des non-civilisés.

L'école anthropologique a de plus accrédité dans l'étude des religions les considérations génétiques, en montrant la nécessité d'expliquer la formation des croyances et des institutions par la psychologie des primitifs, par les formes de civilisation qui dérivent de cette psychologie, et pour une part la produisent et l'entretiennent. Elle a prouvé aussi la nécessité de comparer l'histoire de ces croyances et de ces institutions en divers temps et en divers milieux, pour comprendre leur rôle exact et les causes générales de leur évolution, pour apprécier enfin, moyennant une critique qui déborde, à vrai dire, la compétence de l'ethnologie pure, leur valeur et leur opportunité actuelle [2].

1. Nous les discuterons dans la partie méthodologique de ce travail, t. II.

2. A bon droit Tylor insiste sur l'importance du principe formulé par Comte au début de sa *Philosophie positive :* « aucune conception ne peut être comprise, si ce n'est par son histoire » ; *Primit. Culture*[5], t. I, c. I, p. 19. Distinguant ses théories personnelles de la méthode qu'il défend, il écrit en conclusion de son livre : « Dans quelle mesure ces vues particulières pourront-elles se maintenir? Cela me semble même à moi de médiocre importance. L'essentiel de la méthode ethnographique [ou anthropologique] appliquée à la théologie, c'est qu'on reconnaisse en principe l'opportunité de la comparaison des faits

Par là même, les anthropologues ont complété de manière utile les recherches et les procédés des philologues. Bornée qu'elle était aux langues apparentées et aux textes littéraires, la base d'information de ces derniers était trop étroite; les anthropologues ont le mérite d'avoir étendu leurs recherches aux rites, aux traditions orales et à tous les peuples. A charge d'éviter certains abus, que les philologues avaient nettement prévus, ils ont raison de prétendre que la méthode comparative peut recevoir des applications plus larges que les leurs.

En réaction contre les parties discutables des théories et des principes que nous venons d'étudier se sont constituées trois écoles, dont il nous reste à parler : panbabyloniste, historique, historico-culturelle.

Art. III. — *ÉCOLE PANBABYLONISTE*

§. 190. Éd. Stucken, H. Winckler, A. Jeremias; leur thèse fondamentale sur l'influence universelle de la civilisation babylonienne. — §. 191. Protestations de F.-X. Kugler, H. Gressmann, Éd. Meyer, G. Maspéro, etc. : âge récent et influence tardive de l'astronomie babylonienne...

190. — Panbabylonisme! — Le mot éveille l'idée d'une généralisation extrême et dès l'abord met en défiance. Il a été en effet forgé par des adversaires; mais il est en somme assez caractéristique et les partisans du système qu'il qualifie, tout en le critiquant, l'ont provisoirement accepté [1].

Frappé des analogies que présentent entre elles les mythologies orientales, l'assyriologue éminent à qui l'ont doit la découverte des archives hétéennes [2], H. Winckler (1863-1913) fut amené à penser qu'elles dérivaient toutes des conceptions astronomiques et astrologiques de Babylone : astronomie et astrologie sont même chose pour ces époques reculées où l'on ne se soucie de la science qu'en vue d'intérêts pratiques. Les astres étant la manifestation principale de la divinité — non la divinité elle-même, pense-t-il — les prêtres

religieux, à tous les stades de la civilisation, *in admitting as relevant the compared evidence of religion in all stages of culture* »; t. II, c. xix, p. 451.

J. Réville insiste de même sur cet axiome, que « les rites, les croyances, les institutions doivent leur origine à l'état de civilisation auquel ils correspondent »; *Phases successives*, c. iv, p. 114; c. viii, p. 209, note. — Il est en effet incontestable, mais prête à bien des abus, si l'on nie toute initiative des grandes individualités, si l'on définit le milieu en vertu de conceptions évolutionnistes, si l'on confond civilisation matérielle et culture spirituelle, idées saines mais confuses et idées irrationnelles — abus contre lesquels bien des anthropologues ne se sont pas suffisamment gardés.

1. A. Jeremias, *Die Panbabylonisten*², in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1907, p. 3.

2. Voir plus haut, §. 149 et §. 158, p. 313 sq., 327 sq.

tiraient de leur observation la connaissance du passé comme celle de l'avenir et traduisaient l'une et l'autre, à l'usage du peuple, en langue astrale. L'histoire d'Israël est pénétrée par ces conceptions et la biographie de personnages d'ailleurs réels, comme Saül, David, Salomon, du moins en maints détails, est écrite en un style de convention. Un disciple de WINCKLER, Édouard STUCKEN, sans entrer sur le terrain biblique, étendit sa thèse au monde entier et reçut son approbation. A qui les entend bien, affirme-t-il, les mythologies de tous les peuples, y compris celle des non-civilisés, présenteraient les mêmes « mythes astraux », notamment celui des Pléiades : il faudrait donc conclure que Babylone a été la grande éducatrice de l'humanité [1]. L'époque de cette influence décisive serait d'ailleurs facile à calculer. C'est exactement celle où l'équinoxe du printemps a lieu lorsque le soleil se trouve dans le signe du Taureau, auquel appartient la constellation des Pléiades. Or le soleil entra dans ce signe vers l'an 3000 avant Jésus-Christ et la réforme du calendrier qui correspond à cet état du ciel serait attestée par les documents cunéiformes environ pour l'an 2800.

Par sa thèse capitale de l'origine commune des mythologies et des religions [2], l'école panbabyloniste prenait donc position sur le terrain biblique, contre l'école de STADE et de WELLHAUSEN, pour qui la religion d'Israël dérive comme les autres du culte des pierres sacrées et des esprits — contre la thèse de BASTIAN, expliquant les conceptions analogues des divers peuples par l'uniformité nécessaire

1. *Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter*, 5 in-8°, Leipzig, Pfeiffer, 1896-1907; *Beiträge zur oriental. Mythologie*, in-8°, Berlin, 1902 (extrait des *Mitteil. der vorderasiat. Gesellschaft*).

2. « La religion pour la mentalité orientale, dit H. WINCKLER, est l'explication de tout ce qui est, partant une *Weltanschauung*... De la sorte, doctrine sur les dieux, doctrine sur le ciel, doctrine sur le monde ne font qu'un pour la conception babylonienne »; *Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* [2] (*AO*, t. III, fasc. 2, 3), in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1903, p. 9 sq.

Parmi les nombreuses publications de H. WINCKLER sur ce thème, voir notamment *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, 2 in-8°, Leipzig, Pfeiffer, 1895-1900, spécialement la conclusion du t. II (M. A. JEREMIAS a fait observer que le livre prêtait à des malentendus, les pensées de l'auteur, sans qu'il en prévînt, s'étant modifiées au cours de la rédaction; *Die Panbabylonisten* [2], p. 7, note 2); *Religionsgesch. und geschichtl. Orient*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1906, pp. 63 (dirigé surtout contre K. MARTI); *Die babylon. Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwickl. der Menschheit*, in-8°, Leipzig, Quelle, 1907, pp. 152 — parmi celles de A. JEREMIAS, *Das Alte Test. im Lichte des alten Orients*, 3°, völlig neubearb. Aufl., in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1916 (1re édit. 1904; trad. anglaise par C. L. BEAUMONT, *The O. T. in the Light* etc., Londres, Williams, 1911); *Handbuch der altoriental. Geisteskultur*, *it.*, 1913, sorte de catéchisme du panbabylonisme; *Allgemeine Religionsgeschichte*, in-8°, Munich, Piper, 1918, manuel inspiré des mêmes idées, avec omission du Judaïsme et du Christianisme.

des idées rudimentaires (*Elementargedanken*) — et de manière générale contre l'évolutionnisme de l'école anthropologique. Par de là Max Mueller et son symbolisme solaire, elle rejoint les conceptions astrologiques de Dupuis[1].

191. — Des adhésions précieuses lui sont venues[2], contrebalancées par des oppositions très fermes. On a parlé « d'audacieuses fantaisies », de « moulins à vent » contre lesquels les spécialistes accrédités dédaigneraient de se battre... Laissons ces mots sévères. Dans un exposé si succinct, ils porteraient à méconnaître l'érudition singulière de ces écrivains et la pénétration dont ils ont fait preuve en nombre de circonstances. Quelque jugement que l'on porte sur l'ensemble de leur système, il semble qu'ils aient au moins le mérite d'avoir mis en meilleure lumière l'influence exercée par Babylone sur le monde oriental. S'ils ne tiennent pas assez compte des civilisations antérieures, comme celle des Élamites, que l'on commence seulement à entrevoir, peut-être du moins ont-ils réussi à montrer que les nomades de l'Orient étaient moins indépendants qu'on ne suppose de leurs voisins plus civilisés[3]. Par contre leurs thèses essentielles ne résistent pas à la critique.

Des orientalistes autorisés déclarent en effet n'avoir pas trouvé de panbabylonisme même à Babylone! Ils nient que l'astrologie ait obtenu même en ce milieu une importance aussi considérable[4]. Le Père Kugler, à qui ses recherches sur l'astronomie babylonienne

1. Voir plus haut, sur Max Mueller, c. viii, p. 344; sur Dupuis, c. v, p. 209 sq. — Les panbabylonistes revendiquent aussi pour devancier A. Kircher, *supra*, c. iv, p. 162 sq.

2. Celles de MM. O. Weber, H. Zimmern, Fr. Hommel, Hilprecht, Br. Baentsch, J. Lepsius, C. Niebuhr (pseudonyme de M. Kruc) et autres, énumérées par M. A. Jeremias, *Die Panbabylonisten*[2], p. 9 sq. — Plusieurs de ces approbations ont d'ailleurs été contestées et de fortes nuances distinguent les autres adhérents. M. A. Jeremias lui-même, d'accord avec H. Winckler sur les thèses essentielles, se sépare de lui sur le terrain théologique, *ibid.*, p. 8.

Le panbabylonisme a souvent pris pour organe *Der Alte Orient*, fondé à Leipzig en 1899 par la *Vorderasiatische Gesellschaft*, et trouve des sympathies dans la *Gesellschaft für vergleich. Mythol.*, fondée à Berlin en 1906 — notamment chez MM. G. Huesing, H. Lessmann et E. Siecke, qui aurait reconnu avant M. Stucken la correspondance foncière de nombreux mythes astraux.

3. Lagrange, dans *RB*, 1901, t. X, p. 301 sq.; cf. 1906, t. XV, p. 498.

4. Par exemple H. Gressmann, dans *TLZ*, 1911, t. XXXVI, col. 36-8; 93-5 (réplique de Jeremias, *ibid.*, col. 92-3); P. Dhorme, *RB*, 1908, t. XVII, p. 128-30; Éd. Koenig, *Gesch. der alttest. Relig.*, in-8°, Gutersloh, Bertelsmann, 1912, p. I, c. iv, p. 98 sq.; p. II, c. vi, p. 276 sq.; Éd. Meyer, *Gesch. des Altertums*[2], t. I, p. II, l. II, n. 322, p. 328; n. 427, p. 529 sq.; l. III, n. 581, p. 821, en complet accord avec le R.P. Kugler, dont nous citons plus loin les ouvrages principaux.

Voir la réponse de Winckler à Kugler et à Gressmann, *Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1907, pp. 79.

assurent une spéciale compétence, a même ruiné les bases du système, en établissant que les anciens Babyloniens, comme les autres peuples, ont réglé leur calendrier, non d'après l'équinoxe du printemps, mais d'après le retour périodique de la végétation[1] — qu'ils ont ignoré jusqu'au second siècle avant Jésus-Christ la précession des équinoxes[2] — qu'ils n'ont nullement établi entre phénomènes célestes et événements terrestres la corrélation étroite affirmée par WINCKLER[3] — que les prétendus emprunts à leur science astronomique sont ou d'époque tardive, ou tout au plus du Ve siècle avant Jésus-Christ[4].

Il est plus aisé encore de contester la prétendue diffusion des mythes babyloniens à travers le monde. Les égyptologues s'inscrivent en faux, pour ce qui concerne l'Égypte[5], les ethnologues pour ce qui regarde les non-civilisés[6]. Les ressemblances signalées sont trop vagues et rien ne prouve que les divers peuples n'aient pu, de manière indépendante, se rencontrer dans l'élaboration de certains mythes astronomiques, par exemple au sujet des Pléiades. Et par quelles voies se serait donc produite, après le troisième millénaire, cette migration des idées babyloniennes par toute la terre?

Le Panbabylonisme d'ailleurs ne pourrait supplanter les autres systèmes, qu'à charge de fournir une réponse claire au problème des origines. Or il se déclare impuissant à le résoudre[7]. Avant l'époque où Babylone aurait exercé cette universelle maîtrise sur la pensée humaine, une période s'ouvre donc à perte de vue, que les anthropologues peuvent revendiquer pour le magisme, l'animisme, le théisme.

Enfin et surtout, les procédés de démonstration adoptés par ces auteurs apparaissent inacceptables. Ce sont ceux qu'ont mis en œuvre, bien avant DUPUIS, les symbolistes et les syncrétistes de tous les temps :

1. *Im Bannkreis Babels; Panbabylonistische Konstruktionen und religionsgesch. Tatsachen*, in-8°, Munster-en-W., Aschendorff, 1910, p. 86 sq.

2. *Ibid.*, p. 89 sq. — 3. *Ibid.*, p. 97 sq.

4. *Ibid.*, p. 126. — Cf. *Auf den Trümmern des Panbabylonismus*, dans *Anthropos*, 1909, t. IV, p. 477-99; brève réponse de A. JEREMIAS, *ibid.*, p. 823. — L'ouvrage capital du R. P. KUGLER est *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, 4 in-8°, Munster-en-W., Aschendorff, 1907-12; *Ergänzungen zum I. und II. Buch*, in-8°, *ibid.*, 1914.

5. MASPÉRO, dans *Revue critique*, 1908, p. 309-311; G. FOUCART, *Hist. des relig. et méthode compar.*, c. VII, p. 305.

6. SCHMIDT, *Ursprung der Gottesidee*, p. I, c. II, p. 48 sq.; cf. du même *Panbabylonismus und ethnolog. Elementargedanke*, dans *Mitteil. der Anthropol. Gesell. in Wien*, 1908. — En ce qui concerne les Mexicains, cf. KUGLER, *Im Bannkreis Babels*, p. 8 sq. — Pour l'Amérique, cf. SELER, *Abhandlungen zur amerik. Sprach- und Altertumskunde*, t. I, p. 602 sq. (d'après FOUCART, *l. c.*); cf. GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*, p. IV, sect. 3, p. 118, note 2.

7. « *Von der Urzeit wissen wir nichts* »; A. JEREMIAS, *Die Panbabylonisten*[2], p. 3.

appel arbitraire aux « nombres sacrés », qui permettent toujours de mettre un thème mythologique quelconque en rapport avec les révolutions du soleil, de la lune, ou des planètes; insistance sur les motifs généraux des légendes, comme si leur ressemblance manifestait une origine commune, bien que la seule preuve efficace d'une dépendance historique soit l'accord de séries d'idées ou de détails tels qu'ils ne se peuvent réinventer deux fois; rapprochements de traits accessoires, alors que chaque mythe ou chaque légende, dans son ensemble, est nettement différencié[1].

Ce vice de méthode, qu'il est aisé d'observer même sans être orientaliste de carrière, autorise à penser que le Panbabylonisme, comme eût dit peut-être un mage de Babylone, ne sera qu'un météore brillant; après avoir monté dans le ciel avec l'astre roi et décliné avec lui à l'horizon, l'espace d'une journée, il n'est point destiné à réapparaître comme lui avec un éternel éclat de jeunesse et de lumière.

Art. IV. — *ÉCOLE HISTORIQUE*

§. 192. Son aversion pour les procédés des anthropologues; son adhésion aux règles critiques formulées par Otfried Mueller. — §. 193. Représentants principaux : Th. Mommsen, G. Wissowa, J. Toutain, Fr. Cumont, G. Maspéro, A. Barth, Éd. Meyer, Ch. Clermont-Ganneau, M.-J. Lagrange... §. 194. Influences philosophiques, désavouées en principe mais rendues évidentes par le désaccord des conclusions. — §. 195. J. H. Newman; ses vues sur la force expansive des idées et sur les signes ou critères de leur développement légitime.

192. — On vient de voir l'opposition faite aux panbabylonistes par les historiens. Ils sympathisent moins encore, s'il est possible, avec les anthropologues.

Qu'on imagine des hommes lentement initiés à l'art difficile d'établir la provenance des documents qu'ils utilisent, de les ramener à leur forme originelle, de déterminer leur sens exact, en mesurant chacune de leurs expressions à la mentalité du milieu dont ils sont issus, de les confronter avec des témoignages divergents — des gens qui souvent ont sué sang et eau pour interpréter correctement des

1. Voir surtout la critique d'un expert en folk-lore, M. E. Cosquin, *Fantaisies biblico-mythol. d'un chef d'école*, [É. Stucken], dans *RB*, 1905, t. XIV, p. 5-38. — « Winckler *hat die wilden Phantasien, die* Stucken... *veröffentlicht hat völlig kritiklos übernommen und weiter ausgebaut* »; Éd. Meyer, *Gesch. des Altertums*², t. I, p. II, l. II, n. 427, p. 529...

Sur la *Gesell. für vergl. Mythol.*, voir A. van Gennep, *Mythol. et ethnog.*, dans *RHR*, 1911, t. XLIII, p. 40 sq. — Appliquant la méthode des panbabylonistes à l'histoire de saint Louis, le P. Kugler démontre que ce roi n'est qu'un héros solaire; *Im Bannkreis Babels*, p. 127 sq. C'est la réfutation dont on avait usé à l'égard de Dupuis (*supra*, c. v, p. 210, note 2) et de Max Mueller (*supra*, c. viii, p. 345, note 3).

« textes clairs », qui se sont vus fréquemment arrêtés par des trous noirs au milieu de périodes récentes et « bien connues » — assez fins psychologues d'ailleurs ou assez érudits, pour savoir l'extrême variété que peuvent présenter d'homme à homme les conceptions et les manières d'agir, de peuple à peuple et de cité à cité les institutions sociales — assez sévères enfin et assez patients, pour ne vouloir rien affirmer sans preuves péremptoires; on pourra sans peine prévoir leur attitude à l'égard de confrères assez audacieux pour suppléer à la critique par l'érudition, en rapprochant des séries de faits empruntés aux quatre extrémités du monde, et pour reconstruire des périodes immenses, même lorsque manquent, ou peu s'en faut, tous ces subsides de la science sans lesquels ils se sentent pour leur compte incapables de faire un pas.

L'école historique n'a pas de thèse qui lui soit propre. Ce qui la caractérise, c'est un esprit et une méthode, esprit et méthode que nous avons trouvés, dès le début du XIXe siècle, si nettement définis par Otfried Mueller (§. 133). Plusieurs conclusions de cet érudit ont dû être réformées; à ses règles critiques (restreintes, il est vrai, chez lui à l'étude de la mythologie, mais valables aussi pour celle des religions) il ne semble pas qu'on ait rien ajouté d'essentiel. Ce sont elles que M. Toutain, en 1908, faisait valoir au Congrès d'Oxford, dans une brillante passe d'armes contre les champions du totémisme [1]. Les tenants de l'école historique, qu'ils se réclament ou non d'Otfried Mueller, se rencontrent dans leur application : exclusion résolue des a priori et des généralisations hâtives, critique consciencieuse des sources par dissociation et examen séparé de toutes leurs assertions, souci d'interroger tout ce qui peut éclairer les traditions et les textes (sites, rites, ruines diverses), enquêtes de détail préparant les restitutions d'ensemble, effort constant pour mouler sa pensée sur celle du temps et du lieu qu'on étudie, sans ajouter, sans modifier, sans retrancher, et cependant, dans le but même de mieux comprendre l'âme et la vie du peuple auquel on s'intéresse, attention diligente à consulter l'histoire parallèle des autres nations [2].

1. *L'histoire des relig. et le totémisme*, dans *Transactions of the 3rd. Congress*, 1908, t. II, p. 121-31; reproduit dans *RHR*, 1908, t. LVII, p. 333-57 et *Études de mythol. et d'hist.*, p. I, c. II, p. 56-81; cf. sa communication au Congrès de 1900, *Sur la méthode à suivre en mythologie grecque*, dans *Actes du 1er Congrès*, 1901-02, t. II, p. 123 sq.; *RHR*, 1901, t. XLIV, p. 185 sq.; *Études de mythol. et d'hist.*, p. I, c. III, p. 81 sq.

2. J. Réville observe très justement qu'en recommandant au critique de se familiariser avec les mythologies de tous les peuples, Otfried Mueller (texte cité plus haut, c. VI, p. 274) veut surtout lui assurer l'intelligence de « l'esprit mythologique ». Il le faut encore, ajoute-t-il, « pour être capable de reconnaître la vraie nature, la provenance, la

193. — Parmi les représentants de l'école historique on ne peut évidemment énumérer sans distinction tous les écrivains qui se sont exercés dans le genre historique. Si l'on se borne à citer ceux qui ont tenu à distinguer leurs procédés de ceux des anthropologues, il convient de nommer surtout, dans le domaine gréco-romain, après Hartung, Ambrosch et Mommsen, MM. Bérard, Wissowa, Cumont, Toutain; pour l'Orient, avec G. Maspéro, MM. Éd. Meyer, Clermont-Ganneau, de Morgan, le R. P. Lagrange; pour l'Inde et la Perse, A. Barth, Mgr de Harlez, MM. V. Henry et de la Vallée Poussin; pour l'Égypte, MM. Bouché-Leclerq, Fl. Petrie, J. Capart, G. Foucart; parmi les auteurs d'histoires générales des religions, Maurice Vernes, P.-D. Chantepie de la Saussaye, C. von Orelli[1]...

signification originelle de beaucoup de mythes grecs eux-mêmes »; *Phases successives*, c. ix, p. 231. Ceci est sûr. Mais J. Réville étend cette considération au soin d'étudier l'évolution de tous les cultes, afin de pouvoir, surtout pour les époques primitives, « recourir, aux analogies fournies par les autres religions, pour chercher à comprendre nos documents insuffisants et, si possible, à les compléter »; *ibid.*, p. 232. — On peut douter que « les adeptes les plus convaincus de la méthode strictement historique » laissent passer cette suggestion, sans protester contre les « suppléances » qu'elle paraît autoriser (*supra*, c. viii, p. 364) et contre l'illusion qu'elle peut favoriser, si les « historiens » acceptent trop docilement certaines thèses des anthropologues.

1. Je n'oserais ranger dans l'école historique, comme le fait J. Réville (*Phases successives*, c. ix, p. 233), ni M. Goblet d'Alviella, que l'ensemble de son œuvre rattache aux anthropologues, ni Renan, ni Pfleiderer, sans noter au moins pour ces derniers les difficultés qui compliquent leur cas.

Dès le début de sa carrière, il est vrai, Renan insistait sur l'importance de l'histoire et marquait admirablement la nécessité des études monographiques (*Avenir de la science*[2], §. xiii, p. 234 sq.), mais à cette époque (1848), sous l'influence du romantisme allemand, il concevait l'humanité primitive, produit spontané de la nature, comme douée de qualités exquises, tant sensibles qu'intellectuelles, du moins chez les ancêtres des Sémites et des Indo-européens. « Ages sacrés, s'écriait-il, qui pourra vous comprendre! » *ibid.*, §. x, p. 167 sq. — Un peu plus tard, tout en sympathisant avec Creuzer, dont les idées précédentes le rapprochaient, il se prononçait avec Guigniaut pour l'éclectisme; *Des religions de l'antiquité*, dans *RDM*, mai 1853; cf. *Études d'hist. relig.*[4], c. i, p. 49 sq. — Il se rallia avec enthousiasme à l'école philologique, quand elle entra en scène; *Rev. germanique et franç.*, 1858, t. II, p. 562 sq.; texte cité plus haut, c. viii, p. 342. — Au début de son *Histoire d'Israël*, il professe les thèses extrêmes de l'évolutionnisme : pluralité des souches humaines, bestialité primitive, qui fait des premiers hommes une foule de satyres éhontés, naissance des sacerdoces due à l'exploitation des terreurs superstitieuses; *Hist. du peuple d'Israël*[4], t. I, l. I, c. i, p. 1 sq. — Les « anthropologues » vont-ils plus loin? — S'il conçoit exactement les exigences de la critique historique, cependant, pour ne point réduire le premier volume de cet ouvrage à « une page blanche », il fait cette déclaration de principe : « Comme je l'ai dit ailleurs (*Vie de Jésus*[13], préf., p. c. sq.), il ne s'agit pas, en de pareilles histoires, de savoir comment les choses se sont passées; il s'agit de se figurer les diverses manières dont elles ont pu se passer. Ce qui n'a pas été vrai dans un cas l'a été dans l'autre »; *ibid.*, préface, p. xiv. — Les « historiens » peuvent-ils y souscrire?

Des fluctuations analogues se constatent chez Pfleiderer. — Après avoir attribué aux origines, avec Schelling, un monothéisme relatif (*Gesch. der Relig.*, 1869, t. II, p. 47 sq.),

194. — Il est toutefois plus aisé de prononcer qu'on entend exclure toute intrusion des thèses philosophiques ou théologiques, que de garder en pratique une complète objectivité. La conception qu'on a du monde et de ses lois commande les notions de possible et d'impossible, dont l'importance est capitale en critique. L'idée qu'on se fait de Dieu, de son pouvoir, de son action, l'idéal religieux que l'on adopte influent forcément sur la manière dont on se représente la vie et l'enchaînement des religions. Un disciple de Comte, un disciple de Hegel, un disciple de Ritschl, un philosophe néo-scolastique ne voient pas les choses avec les mêmes yeux. Par là s'explique la diversité d'opinions qui sépare, au sein de l'école historique, rationalistes et croyants, protestants et catholiques. Certains historiens, quand il s'agit des origines de l'humanité, rejoignent les thèses évolutionnistes des anthropologues; certains, quand il s'agit des origines chrétiennes et de l'Église, retrouvent et dépassent les thèses des premiers Réformateurs; protestants libéraux et symbolo-fidéistes notamment non seulement affirment avec Luther et Calvin que Rome a corrompu le « pur Évangile », mais ils ne voient dans l'Évangile, que Luther et Calvin regardaient comme un corps de doctrine divinement révélé, qu'un code de piété et l'exposé d'une expérience; les catholiques, par contre, prétendent que Jésus a formulé un enseignement précis et que l'Église romaine, en le développant, l'a fidèlement conservé. Il faut bien que s'exercent quelque part des influences extra-critiques, puisque les mêmes faits ne conduisent pas aux mêmes conclusions.

A cet égard, les écrivains catholiques dénoncent fréquemment, et quelques rationalistes avec eux[1], l'action du « préjugé » évolutionniste, dont les savants se défendent d'autant plus difficilement, que

il s'attacha à Max Mueller, rejetant « la théorie fétichiste de Tylor et de Schultze » — *sic* — « système contraire à l'expérience et à la psychologie, comme jamais il n'y en a eu dans la métaphysique aprioristique »; *Religionsphil. aufgesch. Grundlage,* 1878, p. 318. — Plus tard, il reconnut « comme la base commune des religions les plus diverses l'animisme » (*Religion und Religionen*, 1906, p. 54) et s'accommoda également des thèses totémistes et de la théorie du sacrifice communiel de R. Smith. — « La théorie de Pfleiderer, conclut le P. Schmidt, à qui nous empruntons ces dernières indications, est donc arrivée à une bigarrure respectable »; *Idée de Dieu,* p. I, c. III, p. 44 sq.; *Ursprung der Gottesidee*, p. 67 sq.

1. Voir par exemple G. Maspéro, *Revue critique,* 1908, p. 404; Loisy, *La religion d'Israël*[2], c. II, p. 64; P. Oltramare, *L'évolutionnisme et l'hist. des religions*, dans *Actes du Ier Congrès,* 3e part., fasc. 3, p. 40 sq.; reproduit *RHR,* 1901, t. XLIV, p. 174-84. — M. Oltramare proteste toutefois contre l'exclusivisme de certains historiens et fait valoir l'utilité de la méthode anthropologique; cf. *La faillite de la méthode historique*, in-8°, Genève, Kündig, 1911, pp. 14.

les théories si répandues des anthropologues et l'appareil d'érudition qui les étaie lui donnent une apparente justification. En fait, l'évolution au sens rigoureux que l'on donne à ce mot, c'est-à-dire le passage progressif de l'animalité ou d'un état voisin de l'animalité à la civilisation, d'un état a-religieux à des formes religieuses de plus en plus épurées n'est après tout, en ce qui concerne les origines de l'humanité, qu'une hypothèse, et puisque, en un sens très large, toutes choses évoluent plus ou moins, à toute époque, pour apprécier correctement ces transformations, il importe de rechercher les signes ou critères qui permettront de distinguer les évolutions normales des altérations, déformations ou déviations, et les progressions des régressions.

195. — Nul, à notre connaissance, n'a étudié ce sujet capital avec autant de finesse et de pénétration que J. H. Newman[1]. Il l'a fait, il est vrai, à propos du dogme chrétien et de son développement, mais les règles qu'il a formulées sont d'une portée générale (et elles doivent l'être, pour avoir quelque valeur dans le cas particulier auquel il les applique). A ce titre, son *Essai* marque lui aussi une date importante dans l'histoire de la critique (1845).

Toute idée riche et vivante, dit-il après J. de Maistre et J. A. Moehler[2] — c'est-à-dire toute idée féconde dans ses applications et capable d'intéresser fortement l'esprit et le cœur — a besoin du temps pour être comprise et entièrement assimilée. Elle appelle naturellement d'autres propositions qui éclairent son sens précis, ses aspects multiples, leur coordination correcte, ses relations avec les diverses questions théoriques ou pratiques. Ces propositions prendront d'ailleurs une forme différente selon les époques et les lieux. « Ainsi, avec le temps, [l'idée] devient code de morale, ou système de gouvernement, ou théologie, ou rituel, selon les ressources qu'elle présente ; et ce corps de pensées, laborieusement obtenu par cette voie, sera somme toute peu de chose en dehors de l'expression exacte d'une

1. Ébranlé dans sa foi, il essaya un moment de s'appuyer sur l'expérience intime (*Apologia pro vita sua*, in-12, Londres, 1864; édit. de 1881, c. III, p. 113; c. IV, p. 156 sq.) et persévéra dans son église, tant que le caractère schismatique que Rome lui reproche ne lui parut pas plus évident que l'idolâtrie dont l'Anglicanisme accuse le Papisme (1841). En 1843, dans le XVe de ses *University sermons*, il exposait ses premières vues sur le développement dogmatique. Ses doutes augmentant, il se décida à étudier de plus près, en vue d'un livre, l'évolution du dogme chrétien (*Apologia*, c. IV, p. 228-234). En 1845, il signe comme catholique son *Essay on the Development of Christian Doctrine*, in-8°, Londres, Toovey, 1845 et 1846 — traduction très défectueuse par Boyeldieu d'Auvigny, Paris, 1847; trad. partielle par H. Brémond, 4e édit., rev. et corr., in-12, Paris, Bloud 1906; par M. Bruehl, *Ueber die Entwickelung der christl. Lehre*, 1846.

2. *Essay on the Development*[12], Introd., §. 21, p. 29.

idée unique, puisqu'il est en substance ce que cette idée signifiait dès le principe, son image complète, telle qu'elle se présente dans une vue combinée d'aspects divers, avec les suggestions et les précisions d'esprits multiples et les éclaircissements de multiples expériences[1]. » Les *additions* apparentes qui lui sont faites ne sont donc aucunement des *corruptions* ou des *déformations;* elles constituent l'*explicitation* progressive de son contenu. La légitimité d'un tel développement sera d'ailleurs reconnaissable à certains traits : il doit maintenir le type originel de l'idée, rester fidèle aux principes qu'elle traduit, transformer et assimiler les éléments étrangers qu'il utilise, respecter la logique (bien qu'il ne se fasse pas forcément par voie de déduction consciente), présager l'avenir, c'est-à-dire faire pressentir ses lointains aboutissements, de temps à autre, par des ébauches anticipées, assurer la conservation du passé et sauvegarder l'énergie première ou efficacité pratique de l'idée[2].

Il nous suffit pour l'instant de mentionner cette théorie. Comme celle de la « condescendance[3] », qui peut être appelée subsidiairement à l'appuyer, elle se recommande par sa finesse psychologique, par la place qu'elle fait aux contingences dans l'évolution de conceptions ou de doctrines dues soit à la réflexion humaine, soit à une intervention divine; elle prête de plus à des applications multiples. Il est clair, en effet, que si une idée puissante (ou de conséquence, comme on dit) ne révèle jamais ni toutes ses conséquences, ni donc tout ce qu'elle porte en soi, lors de sa première apparition, on ne peut en rigueur trouver sa vraie mesure dans les premiers mots qui visent à l'exprimer, encore moins dans ceux où simplement elle a fait trace; il est certain que, si son développement dépend nécessairement des circonstances de temps et de lieu, on ne peut se contenter de relever dans les formules qui la traduisent au cours des âges, dans les pratiques rituelles ou dans les institutions sociales dont elle s'accommode, la preuve manifeste de dépendances ou d'emprunts à l'égard des sectes philosophiques ou religieuses. Quelle que soit la religion dont il s'agit, il y a lieu d'examiner, pour apprécier ces modifications, les différents signes que Newman indiquait comme les critères d'un développement légitime ou tels autres qui seraient plus aptes à éclairer le même problème. Il n'y a de critique historique qu'à ce prix.

1. *Ibid.*, c. I, sect. I, §. 5, p. 38.
2. *Ibid.*, p. II, c. V, p. 169 sq.
3. *Supra*, c. II, p. 57, 71, 86 sq.; c. III, p. 110 sq., 122 sq.; c. IV, p. 166 sq.

Art. V. — *ÉCOLE HISTORICO-CULTURELLE*

§. 196. Sa position intermédiaire entre l'école anthropologique et l'école historique. — §. 197. Ses procédés : détermination des « cycles culturels » — de leur ordre d'apparition — des causes de leur évolution... — §. 198. Histoire sommaire de sa formation : Fr. Graebner, B. Ankermann, L. Frobenius... — §. 199. Le R. P. W. Schmidt : ses théories personnelles. — §. 200. Valeur et portée de la nouvelle méthode. — §. 201. Causes actuelles de suspicion.

196. — La dernière venue des écoles adopte une position assez originale, car elle censure à la fois « historiens » et « anthropologues ». En montrant aux premiers le parti qu'ils savent tirer, à l'occasion, des vieux usages, des traditions locales, des fragments d'architecture, des vestiges des arts plastiques ou industriels, elle leur prouve sans peine qu'il est injuste de réduire les documents historiques aux seuls textes littéraires, partant qu'il est possible, en utilisant les traces culturelles des temps archaïques, de reconstituer aujourd'hui, au moins en quelque mesure, l'histoire des civilisations qui n'ont point d'histoire écrite; se retournant contre les seconds, elle leur fait voir qu'ils négligent à tort les précautions justement exigées par les historiens pour la critique des sources littéraires. Les anthropologues, en effet, se fondent, pour formuler leurs lois générales et leurs schémas d'évolution, sur la diffusion « universelle » de certaines pratiques et de certaines croyances, sans prendre un soin suffisant d'examiner si ces conceptions et ces usages présentent entre eux plus qu'une analogie superficielle et surtout sans établir, au préalable, si ces conceptions et ces usages se sont développés spontanément dans chacun des territoires où on les constate, ou s'ils y ont été introduits par voie de migrations ou d'emprunts. Dans le premier cas seulement, on peut parler d'évolution uniforme. Dès lors, puisque de telles contaminations entre des civilisations originairement distinctes sont à ce point possibles, qu'on ne peut a priori leur assigner aucune limite, prendre parti pour l'une ou l'autre hypothèse, avant d'avoir justifié son option par des arguments positifs, est un procédé inavouable[1].

Cette difficulté capitale, entrevue par Tylor[2], s'est fait sentir plus

1. F. Graebner, *Methode der Ethnologie*, in-8°, Heidelberg, Winter, 1911 (avec préface de W. Foy), p. IV, sect. II, p. 92 sq.

2. *Researches into the Early History of Mankind*[3], c. I, Introd., p. 5 sq.; cf. c. VI, p. 139; c. VII, p. 169 sq.; c. X, p. 275 sq., 302 sq. ... Il est curieux de le voir pressentir la solution : « *The uniformity of development in different regions of the Stone Age may some day be successfully brought in with other lines of argument, based on deeplying agreements in culture, which tend to centralize the early history of races of very unlike appearance and living in widely distant ages and countries* »; c. VIII, p. 204. — La même difficulté a été très judicieusement notée par O. Gruppe, mais il ignore encore

vivement, lorsque RATZEL et ses disciples, notamment L. FROBENIUS, eurent signalé des cas plus ou moins nets de dépendance ou d'emprunt. Expliquer, à la manière de BASTIAN, toutes les ressemblances culturelles ou cultuelles par l'uniformité invariable des conceptions élémentaires, *Elementargedanken*, devenait impossible. Il importait toutefois de déterminer les signes ou critères qui permettraient de reconnaître les éléments dérivés d'une source commune. Profitant des suggestions de ces devanciers[1], MM. GRAEBNER et ANKERMANN semblent les avoir enfin dégagés. Ils aboutissent ainsi à une méthode mixte, qui tient de la critique historique par ses principes, de l'ethnologie par les matériaux qu'elle utilise, et qu'ils dénomment pour ce motif « *kultur-historische* », historico-culturelle.

197. — Son point de départ, en somme, est ce fait d'expérience, que certaines formes très particularisées de la pensée, de la technique industrielle ou artistique, du cérémonial civil ou religieux, de l'organisation sociale, ne se réinventent pas deux fois. Ainsi en va-t-il, lorsqu'aucune cause nécessaire ou générale (besoin universel, conceptions quasi spontanées de l'esprit, nécessités créées par des circonstances identiques, comme le climat, la présence ou l'absence de certaines matières premières) n'imposent pas un choix déterminé. Dans ces cas où l'activité humaine a son libre jeu, la répétition exacte sinon d'un trait unique (car elle pourrait s'expliquer par une rencontre fortuite), du moins celle de plusieurs traits dénonce la dépendance d'une source commune, bref une relation de parenté. On peut nommer cet indice *critère de forme*.

L'appréciation de ces formes caractéristiques est chose délicate et peut paraître, en certains cas au moins, affaire personnelle et subjective. C'est indéniable. Mais si deux légendes présentent dans le même ordre une série de détails très précis, si la fabrication de l'arc, par exemple, accuse en deux régions distinctes la même coïncidence dans la manière de préparer le bois, de le revêtir et de l'orner, dans celle de préparer la corde et de la fixer, la probabilité d'une pure rencontre entre les inventeurs du conte ou de l'arme en question est d'autant plus faible, que ces correspondances singulières apparais-

les efforts tentés pour la résoudre par l'école historico-culturelle; *Gesch. der klass. Mythologie*, §. 90, p. 242. Manifestement, comme l'exégèse mythologique le préoccupe beaucoup plus que la question psychologico-religieuse et comme il estime d'ailleurs inutile et dangereuse la comparaison de la mythologie classique avec celle des non-civilisés (*ibid.*, p. 240-44), ce savant a prêté peu d'attention à l'évolution des méthodes ethnologiques.

1. Voir l'exposé de leurs tâtonnements dans GRAEBNER, *Methode*, p. IV, sect. II, B, p. 94 sq., et dans W. KOPPERS, *Anthropos*, 1915-16, t. X-XI, p. 1041 sq.

sent plus nombreuses. De là un second indice : *critère de quantité*. Sa valeur démonstrative s'accroît avec le nombre des analogies constatées[1]. A envisager les possibilités abstraites, les noirs du Dahomey ont pu « réinventer » à part le fusil Lebel; mais si l'on trouve aussi chez eux le canon Bange, les croira-t-on indépendants de la technique française? La preuve enfin sera d'autant plus forte, si les ressemblances se poursuivent en des domaines qui n'ont entre eux aucun lien nécessaire. Hésitera-t-on à rattacher les Dahoméens à la culture française, si l'on remarque chez eux, avec les armes susdites, les contes de Perrault, les fables de La Fontaine et, qui plus est, les procédés culinaires des maîtres queux parisiens?

Les deux critères de forme et de quantité permettant, même en l'absence de tout document écrit ou de toute tradition orale, de découvrir les civilisations apparentées, on peut donc, moyennant un travail analogue à celui qui a permis de classer les idiomes de l'univers, distinguer des types de culture, *Kultureinheiten*, grouper en familles leurs dérivés, *Kulturfamilien*, *Kultursippen*, et déterminer l'aire respective de leur diffusion ou cycles culturels, *Kulturkreise*[2].

Il reste à préciser, à défaut de dates, l'ordre dans lequel sont apparus soit les rejetons d'une même souche, soit les types originels. C'est à quoi l'on peut parvenir en quelque mesure, en étudiant la manière dont les civilisations se coupent, se recouvrent ou s'encastrent les unes dans les autres sur les divers continents, leur distribution différente le long des grandes voies de pénétration et les échanges ou mélanges qui se sont produits entre elles. En règle générale, plus les assimilations sont profondes, plus anciennes sont les relations[3]...

La dernière question — les partisans de cette méthode insistent sur ce point qu'elle ne peut être abordée qu'après toutes les autres — concerne la recherche des causes. L'origine d'une croyance, d'un procédé technique ou d'un rite, estiment-ils avec raison, ne peut être déterminée de manière critique, que dans le milieu géographique et surtout dans le milieu culturel auxquels ils se rattachent. Ainsi la circoncision peut-elle s'expliquer de multiples manières; mais il est évidemment impossible de l'assimiler à un sacrifice des prémices, si

1. Jusqu'à rendre la probabilité d'une rencontre fortuite non seulement *négligeable*, mais *nulle*. — Cf. Graebner, *Methode*, p. IV, sect. III, A, §. 3 sq., p. 108 sq.; W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen*, gr. in-8°, Ratisbonne, Habbel (en cours de publication), p. I, c. II, §. 10, p. 67 sq.

2. Graebner, *l. c.*, B, p. 125 sq.; Schmidt-Koppers, *l. c.*, §. 11, p. 70 sq.

3. Graebner, *l. c.*, B, §. 9 sq., p. 140 sq.; C, §. 1 sq., p. 151 sq.; Schmidt-Koppers, *l. c.*, §. 13 sq., p. 75 sq.

l'idée d'un tel sacrifice apparaît étrangère au cycle dans lequel cette pratique a pris naissance[1].

198. — Présentés pour la première fois de manière systématique, en 1904, par MM. GRAEBNER et ANKERMANN[2], à la *Société d'anthropologie* de Berlin, ces principes n'obtinrent d'abord que l'adhésion de M. FOY, directeur du *Musée d'ethnologie* de Cologne; sur la base des cycles culturels, il organisa aussitôt ses collections. En 1911, à la suite d'un travail du Dr. GRAEBNER sur la civilisation mélanésienne[3], la méthode était vivement discutée à Heilbronn, durant la session commune des sociétés d'ethnologie de Vienne et de Berlin[4], tandis qu'à Porsmouth, au meeting de l'*Association britannique pour l'avancement de la science,* M. W. H. RIVERS, dans son adresse présidentielle, se déclarait conduit par ses études personnelles à des conclusions pareilles et, tout en faisant des réserves, racontait « sa conversion[5] ». La même année enfin, comme introduction à la *Bibliothèque historico-culturelle* fondée par M. FOY, M. GRAEBNER publiait sa *Méthode de l'Ethnologie.*

199. — Parmi les adeptes les plus ardents de cette école se place le R. P. Wilhelm SCHMIDT, de la Société du Verbe Divin. Ce missionnaire original s'est voué aux études d'ethnologie et de linguistique. Retiré dans l'admirable bibliothèque qu'il a constituée, au couvent de Mödling, près de Vienne, il n'en sort guère que pour parcourir les musées ethnologiques de l'Europe. Il suscite et dirige, par la revue *Anthropos,* qu'il a fondée en 1906, les recherches des missionnaires de tous ordres[6].

Depuis 1908, il n'a cessé d'exposer les principes du Dr. GRAEBNER,

1. GRAEBNER, *l. c.*, D, §. 1 sq., p. 161 sq.; SCHMIDT-KOPPERS, *l. c.*, §. 12, p. 72 sq. — Un exposé et une discussion plus détaillés des règles de la méthode historico-culturelle seront donnés dans notre second volume.

2. F. GRAEBNER, *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, dans *Zeitschr. für Ethnologie*, 1905, t. XXXVII, p. 28 sq.; ANKERMANN, *Kulturkr. u. Kultursch. in Afrika, ibid.*, p. 54; cf. GRAEBNER, *Wanderung und Entwickelung sozialer Systeme in Australien*, dans *Globus*, 1906, t. XC, p. 181-86; 207-10; 220-24; 237-41.

3. *Die melanesische Bogenkultur,* dans *Anthropos*, 1909, t. IV, p. 730-80, 998-1032.

4. Controverses résumées par le P. SCHMIDT, *Die kulturhist. Methode,* dans *Anthropos*, 1911, t. VI, p. 1012 sq.

5. *Ibid.*, p. 1019 sq.

6. La *Semaine d'ethnologie religieuse*, dont il a été, avec le P. Fr. BOUVIER, S. J., le principal fondateur, n'est cepen- dant liée à aucune école (*Semaine d'ethn. relig.*, 1re sess., in-8°, Paris, Beauchesne, 1913, Avant-propos, p. 1-3). — Le R. P. SCHMIDT est, depuis 1921, privatdocent d'ethnologie à l'université de Vienne. Ses études sur les langues australiennes, publiées d'abord dans *Anthropos* (*Die Gliederung der australischen Sprachen*, in-4°, Vienne, 1919), lui ont fait décerner par l'Institut de France, en 1921, le prix VOLNEY.

de les rectifier en divers points de détail, de les défendre, d'en poursuivre l'application à l'Australie, à la Mélanésie, à la Polynésie, régions sur lesquelles avaient porté les premières recherches, puis à l'Amérique, plus récemment à l'Asie [1].

Voici, croyons-nous, son apport le plus important.

Après de laborieuses enquêtes sur les Pygmées et les Pygmoïdes, il a réussi, ce semble, à montrer chez ces peuples l'existence du monothéisme et celle de la monogamie. Les deux faits sont d'une importance singulière, de quelque manière qu'on les explique. Pour son compte, le R. P. Schmidt n'hésite pas à voir en eux une survivance des temps archaïques. A côté des deux cycles de la « civilisation tasmanienne » et de la « civilisation du boumerang », dégagés par MM. Graebner et Ankermann, il place la « civilisation des Pygmées », comme appartenant au stade primitif, *Urkultur* [2].

M. Frazer avait émis cette idée que l'élevage du gros bétail dérivait du totémisme. Il semble l'avoir abandonnée aujourd'hui; mais W. Wundt l'adopta et le Dr. Graebner s'y montrait au moins favorable [3]. Le R. P. Schmidt, après avoir étendu ses recherches aux peuples nomades de l'Asie (Turco-tartares, Indo-européens, Sémito-hamites), la rejette, précisément parce que chez ces peuples l'élevage est en honneur et le totémisme inexistant. En fin de compte, il croit pouvoir présenter la civilisation de ces nomades, ancêtres des nations

1. Voir *Anthropos*, 1908, t. III, p. 812 sq.; 1909, t. IV, p. 270 sq.; 1910, t. V, p. 1171 sq. et spécialement *Die kulturhistor. Methode, ibid.*, 1911, t. VI, 1010-36; *Kulturhistor. Zusammenhang oder Elementargedanken, ibid.*, 1912, t. VII, p. 1060 sq.; *Voies nouvelles en science comparée des relig. et en sociologie comparée*, dans *RSPT*, 1911, t. V, p. 46 sq.; cf. *Semaine d'ethnol. relig.*, 1re session, 2e confér., p. 43 sq. (résumé) et *RSPT*, 1913, t. VII, p. 218-45 (in extenso). — Sur les cycles australiens, *Die soziolog. und religiös-ethische Gruppierung der austral. Stämme*, dans *Zeitsch. für Ethnologie*, 1909, t. XLI, p. 328-77. — Sur les cycles américains, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika, ibid.*, 1913, t. XLV, p. 1014-1124 (discussion avec Krause, P. Ehrenreich et Ankermann, *ibid.*, p. 1124-30); *Ueber die Anwendung der kult.-hist. Methode auf Amerika*, dans *Anthropos*, 1917-19, t. XII-XIII, p. 1120-27; cf. 1919-20, t. XIV-XV, p. 553-63 (réponse aux critiques de A. L. Kroeber, *Journal of the Royal Anthropol. Institute*, 1920, p. 452-60).

2. *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, in-8°, Stuttgart, Strecker, 1910. — Conclusions presque identiques chez C. G. Rawling, *The Land of the New Guinea Pygmies*, in-8°, Londres, Seeley, 1913. — Note ultérieure du R. P. Schmidt, *Anthropos*, 1914, t. IX, p. 1920-21. — Voir surtout sa réponse aux critiques de W. Wundt, *Mitteil. der Anthropol. Gesell. in Wien*, 1921, t. LI (p. 5-16 du tiré à part).

Le boumerang est une lame de bois dur ou de fer, courbée ou coudée, qui sert d'arme de jet dans certaines parties de l'Australie, de l'Afrique et de l'Inde antérieure.

3. *Die melanesiche Bogenkultur*, dans *Anthropos*, 1909, t. IV, p. 1030; cf. *Totemismus als kulturgeschichtl. Problem, ibid.*, 1915-16, t. X-XI, p. 252-53.

les plus policées, comme absolument indépendante; retrouvant en elle inaltérées certaines caractéristiques des civilisations primitives, il la nomme *primaire,* à la différence des civilisations *secondaires,* produites par la fusion de civilisations antérieures [1].

D'une part, la distinction déjà établie par le Dr. Graebner entre les peuples agriculteurs (avec droit maternel et système matrimonial à deux classes exogames) et les peuples chasseurs (avec totémisme et droit paternel[2]), d'autre part la séparation opérée par le R. P. Schmidt entre les nomades éleveurs de bestiaux et le système totémiste originel invitaient à constater une relation entre le régime économique et les institutions propres à chaque groupe. Appuyé sur le principe de E. Grosse, que « l'activité économique est le centre vital de tout ensemble culturel et conditionne de la façon la plus profonde et la plus irrésistible les autres facteurs culturels[3] », le R. P. Schmidt a tenté une systématisation générale, qui expliquât, au moins dans une certaine mesure, les résultats auxquels il était parvenu. Il éclaire par le régime de la simple cueillette et de la petite chasse, qui prédomine aux temps les plus anciens, les institutions fondamentales des civilisations primitives (cycles des Pygmées, des Tasmaniens, du boumerang), par la place qui revient à l'homme soit chez les peuples chasseurs, soit chez les nomades éleveurs, et par celle qui revient à la femme aux débuts de l'agriculture, les institutions fondamentales (familiales, sociales et religieuses) des civilisations *primaires,* par un mélange de ces activités productrices et des institutions qu'elles ont amenées le caractère des civilisations dites *secondaires.* On conçoit en effet, sans que nous puissions entrer ici dans plus de détails, qu'au sein de la famille le premier rang puisse passer à celui des conjoints qui assure la subsistance et la richesse, et qu'il puisse déterminer par voie de conséquence la succession soit paternelle soit maternelle; de même l'importance toute différente qu'ont les astres et la terre chez les populations agricoles, celle qui revient aux animaux

1. *Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht,* §. 7, dans *Anthropos,* 1915-16, t. X-XI, p. 607-08; avec plus de développements, W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen,* p. II, c. v. — Dernier en date, ce livre présente les thèses du R. P. Schmidt de manière plus synthétique et les auteurs y marquent avec soin ce qui revient à chaque savant dans les théories qu'ils exposent.

2. « *Ein Ergebnis,* dit le R. P. Schmidt, *das ich für eine der bedeutendsten Grossta-ten der neueren Ethnologie halte* »; *Mitteil. der Anthr. Ges. in Wien,* t. LI; tiré à part, p. 19. — Ce départ entre le système totémiste et le « système à deux classes » est encore entièrement négligé par nombre d'ethnologues; cf. Koppers, *Anthropos,* 1915-16, t. X-XI, p. 1053, note 3.

3. Cité par W. Koppers, *ibid.,* p. 997; cf. p. 1055 sq.

parmi les groupes de chasseurs, peut avoir sa répercussion sur leurs classifications sociales, leurs conceptions mythologiques et leurs religions : dès longtemps notamment, on a observé la tendance des peuples à déifier les éléments ou les êtres dont ils tiraient le plus grand profit.

200. — En présence d'une synthèse si vaste[1], le moins qu'on puisse dire, semble-t-il, c'est qu'elle a grand'chance d'en valoir d'autres : acceptant la diversité des évolutions culturelles, sociales et religieuses, elle paraît moins rigide et plus nuancée; appuyant cette diversité sur des considérations assurément graves, elle est aussi plus vraisemblable. Mais le contrôle consciencieux des faits ethnologiques et linguistiques qu'elle invoque exige un labeur effrayant; le lecteur s'étonnerait ou que nous ayons pu l'accomplir, ou que nous osions nous prononcer de façon catégorique, sur toutes et chacune de ses parties, avant de l'avoir achevé.

Les principes communs à toute l'école historico-culturelle sont d'une vérification plus aisée. L'exposé rapide que nous en avons donné a fait au moins entrevoir leur haute valeur. Ils ne font d'ailleurs qu'adapter au domaine spécial de l'ethnologie les règles critiques que les sciences historiques ont dégagées au cours du siècle dernier et que le succès a surabondamment justifiées[2]. Nous croyons de plus d'ores et déjà prouvée la distinction de divers cycles culturels, et le caractère plus archaïque de la « civilisation tasmanienne[3] » et de la « civilisation du boumerang ». Sur ce minimum nous pouvons fonder quelques conclusions.

Et d'abord, faut-il penser que la *Méthode de l'Ethnologie,* publiée en 1911 par le Dr. Graebner, comme les *Prolégomènes* d'Otfried Mueller (§. 133), doive faire époque dans l'histoire des études comparatives? — Sans estimer aucunement que ce livre apporte, fût-ce du seul point de vue méthodologique, le dernier mot de la critique, nous n'hésitons pas, pour notre part, à lui attribuer cette importance. A sa manière, en effet, il ouvre des voies nouvelles, capables de

1. Voir en appendice un tableau comparatif des conclusions formulées respectivement par F. Graebner, B. Ankermann, W. Foy et W. Schmidt, p. 502-03.

2. Le Dr. Graebner insiste en particulier sur le parti qu'il a tiré du livre classique de Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode;* cf. *Methode der Ethnologie,* Introd., p. 3.

3. Sur la civilisation tasmanienne, voir W. Schmidt, *Die anthropolog. und ethnolog. Stellung der Tasmanier,* dans *Anthropos,* 1915-16, t. X-XI, p. 652-54. — A propos d'un article de même titre de R. Poech (*Mitteil. der Anthropol. Ges. in Wien,* 1916, t. XXXVI, p. 37-91), l'auteur montre la convergence des conclusions anthropologiques, ethnologiques et linguistiques.

mener lentement, mais sûrement, à la connaissance des non-civilisés et par elle, sinon à la connaissance des « origines » de la civilisation et de la religion, du moins à celle des temps archaïques et préhistoriques. En pareil cas, il convient toujours de distinguer entre la « méthode » et les conclusions qu'à la première heure on croit autorisées par son application. C'est beaucoup, pour accréditer celles du Dr. Graebner et de ses partisans sur les civilisations tasmanienne, papoue, mélanésienne, polynésienne et autres, que divers savants, par des recherches indépendantes, soient arrivés à les rejoindre[1]; mais après tout elles restent révisables. Vraisemblablement des enquêtes ultérieures, spécialement en Afrique, en Amérique et en Asie, mettront en lumière des faits nouveaux[2] : ils forceront peut-être à distinguer soit d'autres familles dans les types culturels qu'ils ont classés, soit des types antérieurs ou parallèles; peut-être amèneront-ils à rectifier certaines de leurs assertions. Encore le fera-t-on nécessairement en appliquant — quitte à les perfectionner sur divers points — les règles que ces ethnologues ont formulées.

Ces règles une fois admises, admises aussi la distinction de quelques cycles culturels et leur classification chronologique, c'est en réalité une révolution qui commence dans l'étude des civilisations et des religions. Nous rappelions tout à l'heure comment l'école évolutionniste contemporaine établissait l'universalité de certains phénomènes religieux. On sait de même d'après quelles *possibilités* psychologiques elle déterminait l'âge respectif de leur apparition, plaçant toujours aux origines ce qu'il y a de plus irrationnel ou de plus grossier. Ses adversaires se bornaient à lui opposer d'autres *possibilités* de même ordre et d'autres faits, qu'elle laissait dans l'ombre. En fait, les deux méthodes sont ou vicieuses ou du moins insuffisantes, s'il est vrai que des conceptions comme celles du *mana* ou celles qui caractérisent soit l'animisme, soit le mânisme, des institutions comme le totémisme, le matriarcat, la polygamie ou la polyandrie, loin d'être autochtones, là où on les observe aujourd'hui, ont leur origine dans des cycles déterminés. Pour les mêmes raisons, la question des « êtres suprêmes » chez les non-civilisés entre dans une phase

1. Voir notamment la comparaison des conclusions sociologiques du Dr. Graebner et des conclusions linguistiques du R. P. Schmidt, dans W. Schmidt, *Die Gliederung der australischen Sprachen*, *Anthropos*, 1912, t. VII, p. 246 sq.; à part, in-4°, Vienne, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1919, p. I, sect. III, p. 17 sq.

2. Au cours des migrations qui ont peuplé l'Afrique et l'Amérique, ont pu se produire, parmi les rites et coutumes antérieurs, des dissociations, des transformations, des inventions, nécessitées ou appelées par des conditions économiques et climatériques différentes.

nouvelle : amorcée ou posée par Andrew Lang (§. 184), elle n'a vraiment pris toute son acuité, qu'au jour où le R. P. Schmidt (§. 185) a montré ces « grands dieux » attestés précisément dans les cycles plus anciens, où ne se rencontrent ni totémisme, ni conceptions magiques, mânistes ou animistes, nettement accusées. Loin donc que la solution du Rév. N. Söderblom ait réglé ce débat (§. 186), on doit dire, avec le R. P. Schmidt, qu'en négligeant la question chronologique, il s'est dérobé aux exigences de la saine critique; on doit faire observer, avec le R. P. Koppers[1], aux apologistes des « grands dieux », comme le R. P. Cathrein, qu'en agissant de même, ils ont renoncé à tirer parti de tous leurs avantages.

201. — On jugera peut-être, à l'excuse de ces savants auteurs, que la prudence s'impose à l'égard d'une école encore insuffisamment accréditée. C'est juste; mais bien des lecteurs, croyons-nous, estimeront que ses règles fondamentales sont sûres, et bien des savants tiennent déjà certaines de ses assertions pour établies. De multiples causes toutefois expliquent les suspicions qu'éveillent ses principes et ses conclusions. Tant de schémas d'évolution ont été déjà proposés, qu'un nouveau-venu, fût-il de tout autre nature, « bénéficie » du scepticisme éveillé par ses devanciers; la série des cycles déterminée par l'école historico-culturelle doit d'ailleurs paraître factice, à ceux qui n'ont point examiné le détail des preuves sur lesquelles elle s'appuie[2]. Les connexions établies au sein d'un même type de culture entre des éléments disparates (forme des huttes ou croyances, masques et systèmes de mariage, etc.) sont déconcertantes, aussi longtemps qu'on n'a pas vu qu'il s'agit dans la plupart des cas d'un lien de fait (comme entre nos autobus par exemple et notre régime électoral) et non d'un rapport de droit[3]; le bouleversement que la méthode introduit dans les systèmes antérieurs et dans les procédés de travail généralement reçus n'est pas fait non plus pour plaire à

1. *Anthropos*, 1915, t. X, p. 292-94. — Nous aurions dû nous-mêmes signaler cette lacune, dans notre recension du même ouvrage, *RSR*, 1921, t. XI, p. 227-33.

2. Tel paraît être le cas du Rév. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, c. IV, p. 154 sq.

3. Les observations que fait, au sujet de ces connexions, M. A. van Gennep (*L'état actuel du problème totémiste*, p. II, c. VII, p. 168, note 2) reposent sur un contresens; cf. W. Schmidt, *RSPT*, 1911, t. V, p. 62-63; en plusieurs cas, ses critiques de Graebner et de Schmidt supposent une inintelligence complète de leurs procédés. Non moins étrange cette assertion que « le classement ou du moins les lignes générales du schéma de Wundt (*infra*, p. 437, note 1) ont été adoptées successivement par F. Graebner et le Père W. Schmidt »; *ibid.*, p. 168. On pourra s'édifier sur ce dernier point, en lisant la réfutation de Wundt par le P. Schmidt, dans *Mitteil. der anthrop. Ges. in Wien*, 1921 (*infra*, p. 436, note 3).

tous... Faut-il enfin tenir compte des menaces que la méthode semble contenir à l'égard de l'évolutionnisme rigide? — C'est bien possible. Les grands débats se sont-ils jamais réglés, au cours des siècles, par la raison et par la science pures?... Ajoutons donc, par loyauté d'abord, et pour prévenir aussi de telles susceptibilités, que le Dr. Graebner en plus d'un cas se sépare du R. P. Schmidt, parfois même avec une pointe d'humeur qui semblerait indiquer le désir de séparer sa cause de celle d'un partenaire compromettant[1]. Bien volontiers, nous en prenons acte. L'avenir dira qui de l'initiateur ou du disciple a appliqué les principes de manière plus rigoureuse.

1. Sur la question des Pygmées, *Methode der Ethnologie*, p. IV, sect. III, A, p. 12, note 1; sur celle des grands dieux australiens, *ibid.*, D, p. 167 etc.; dans *Globus*, 1909-11, t. XCVI-XVII (longue controverse entre les deux savants). — Le R. P. Schmidt a répondu qu'il n'avait jamais cherché à s'abriter sous les ailes du Dr. Graebner, et qu'il était assez indépendant pour le critiquer comme aussi pour le louer, sans prendre son avis; *Anthropos*, 1911, t. VI, p. 1027, note.

CHAPITRE NEUVIÈME

LES ÉCOLES MODERNES (*Suite*).

202. — Les religions comportant à la fois des sentiments, des croyances et des rites, qui dans une large mesure se commandent mutuellement, il est impossible de comprendre leur nature, leur origine et leur histoire, sans étudier les tendances intimes de l'âme humaine et leur évolution. D'autre part, l'homme naissant au sein de communautés plus ou moins fortement constituées, le souci de leurs intérêts spéciaux amenant ceux qui partagent les mêmes croyances à s'unir en groupements confessionnels ou églises, la vie sociale influe sur la vie religieuse. A tout le moins, les institutions établies soutiennent les volontés individuelles; l'orthodoxie officielle, la tradition, les convenances enchaînent à des degrés variables leur liberté; des mouvements d'opinion, des courants de mode, qui ne sont le fait de personne et qui sont le fait de tous, les sollicitent et souvent les entraînent. L'étude *sociologique* des religions n'est donc pas moins indispensable que l'étude *psychologique*.

Nous essaierons, dans le présent chapitre, d'exposer l'œuvre accomplie dans ce double domaine.

203. — Comme on a pu l'observer, les considérations psychologiques sont loin d'avoir été négligées par les écoles que nous avons passées en revue jusqu'ici. Trois causes principales devaient toutefois amener à leur accorder une importance croissante.

Jusqu'à l'avènement du sentimentalisme, en effet, le problème religieux était considéré surtout sous son aspect intellectuel. Les croyances étaient tenues pour essentielles. Les discussions portaient donc avant tout sur les preuves qui les autorisaient, bref sur leur vérité. L'origine de la religion paraissait expliquée, au moins en substance, lorsqu'on avait montré comment l'homme conçoit et résout l'énigme du monde — la valeur des différentes religions dûment

appréciée, lorsqu'on avait déterminé, au regard de la métaphysique, celle de leurs dogmes. Quand ROUSSEAU (§. 125), HERDER (§. 125), JACOBI (§. 125), de WETTE (§. 129) eurent remis au sentiment l'appréciation de la vérité religieuse, quand SCHLEIERMACHER (§. 128) eut indiqué comme fondement de toute vie religieuse le sentiment de dépendance et invité à reconstruire la dogmatique chrétienne en développant le contenu des expériences intimes, la psychologie apparut plus spécialement qualifiée pour éclairer la genèse de la foi, les caractères des émotions religieuses, leurs relations avec les conceptions théologiques.

Écartant, comme inutile et décevante, toute préoccupation de connaître soit l'Absolu, soit les substances, le positivisme de son côté vint assigner à la science la tâche exclusive de découvrir le déterminisme des phénomènes. Dès lors, expliquer les religions, c'était découvrir, avec les lois de leur agencement et de leur évolution, les causes physiologiques et psychologiques qui donnent naissance aux opinions et aux expériences dites religieuses. Psychologues encore, à ce titre, COMTE (§. 137), SPENCER (§. 138), TYLOR (§. 175) et leurs partisans[1]. L'école anthropologique, qui se réclame d'eux, n'a-t-elle pas encouru le reproche de déterminer ses séries évolutives d'après de pures possibilités psychiques et d'ériger en critère chronologique ou historique le critère psychologique!

Enfin, favorisé par le positivisme, mais déterminé aussi par des causes plus générales, le développement des méthodes expérimentales, en tous ordres de sciences, devait avoir ici sa répercussion. Il a conduit à concevoir la fondation d'une science nouvelle, dénommée par les Américains *the new psychology*.

Dans les pages qui vont suivre nous donnerons aux termes « ancienne » et « nouvelle psychologie » un sens assez large, dans le but principal de marquer la distinction entre deux époques — « l'ancienne », durant laquelle la psychologie demeure surtout spéculative ou tout au moins pénétrée de métaphysique — « la nouvelle », pendant laquelle cette science s'interdit (en principe) les préoccupations de cet ordre, ou du moins entend ne leur faire place, qu'après avoir insisté sur l'observation et sur l'expérimentation.

1. Citons spécialement, parmi les disciples de TYLOR, Andrew LANG, dans la première période de sa carrière. — Voir notamment son article *Mythology*, déjà signalé, p. 362, note 1; *Myth, Ritual and Religion*, 2 in-8°, Londres, Longmans, 1887; avec l'importante introduction ajoutée à la traduction française par L. MARILLIER, in-8°, Paris, Alcan, 1896, introduction publiée d'abord dans *RHR*, 1895, t. XXXII, p. 116-48; et l'introduction écrite par A. LANG pour *Grimm's Household Tales* transl. by Mrs. HUNT, 2 in-8°, Londres, 1884.

Art. I. — *PSYCHOLOGIE ANCIENNE*

§. 204. Origine affective de la religion, d'après la théologie issue de Schleiermacher; divergences profondes entre ses représentants. — §. 205. Interréaction de toutes les facultés, d'après Vacherot; la philosophie destinée à supplanter la religion. — §. 206. Théorie de « l'Inconscient », chez E. von Hartmann. — §. 207. Primat de l'intelligence, avec collaboration de toutes les facultés, d'après les psychologues catholiques : J. von Goerres, J. H. Newman, J. Kleutgen...

204. — A « l'ancienne psychologie » nous pouvons rattacher les disciples de Schleiermacher (§. 128) et de Ritschl (§. 139), quitte à rappeler que ces derniers se contentent de juxtaposer jugements d'existence et jugements de valeur, philosophie et religion. La plupart s'occupent exclusivement de l'expérience chrétienne; quelques-uns cependant, comme A. Sabatier (§. 140), abordent le problème religieux dans toute son ampleur. Ce que nous avons dit dans les chapitres précédents suffit, ce nous semble, à caractériser leur orientation. Ajoutons seulement que, s'ils sont d'accord sur l'origine affective de la vie religieuse, ils accusent entre eux des divergences considérables[1], dès qu'il s'agit d'assigner les émotions caractéristiques qui lui donnent naissance, les preuves qui garantissent la valeur des croyances, les critères propres à prévenir les excès du subjectivisme... La tâche est en effet des plus ardues, quand on a rejeté l'autorité de la raison spéculative.

205. — Le rationalisme est à cet égard dans une situation plus favorable. Dans son livre, *La Religion* (1869), Vacherot[2] proteste contre

1. « *Nicht bloss diejenigen, welche den Aussagen der Schrift und der kirchlichen Bekenntnisse gegenüber vorzugsweise kritisch verfahren, und diejenigen, welche daran möglichst festhalten zu sollen überzeugt sind, weichen weit von einander ab, sondern in wesentlichen Beziehungen auch die letzeren unter sich* »; J. Koestlin, dans *REPT*[3], 1898, t. IV, p. 743. — Ce désaccord se maintient forcément entre les auteurs plus récents. — M. H. Bois, protestant orthodoxe, essaie d'interpréter l'expérience chrétienne en fonction du néo-kantisme : l'irrésistibilité des croyances garantirait leur vérité; *La valeur de l'expérience relig.*, in-12, Paris, Nourry, 1908, c. iv, p. 87 sq. — Presbytérien écossais, le Rév. H. M. Hughes maintient les droits de l'histoire et de la raison spéculative; *The Theology of Experience*, in-8°, Londres, Kelly, [1915], c. vii, p. 150 sq. — M. G. Wobbermin s'efforce de concilier Schleiermacher et James, et de sauvegarder les interprétations transcendantes que ratifie sa propre conscience; *Die religionspsychol. Methode in Religionswisenschaft und Theologie*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1913, §. 21 sq., p. 388 sq.; cf. *Zum Streit um die Religionspsychologie*, in-8°, Berlin-Schöneberg, 1913; *TLZ*, 1914, t. XXXIX, col. 434-35. — M. T. F. Lockyer, dans son petit manuel, s'en tient aux conceptions méthodistes; *Religious Experience*, in-8°, Londres, Kelly, 1913...

2. « Si l'on recherche ce qui est propre à la religion et ce qui constitue l'élément religieux, on ne peut le découvrir, du moins tant qu'on s'obstine à le chercher autre part que

les théoriciens qui attribuent à la philosophie l'intelligence, à la foi l'imagination et le cœur : ils mutilent, dit-il, la nature humaine et méconnaissent tout ensemble philosophie et religion. Tout sentiment présuppose une idée. Cette idée, dans la philosophie comme dans la religion, dit-il, c'est toujours l'idéal[1]. De part et d'autre les phénomènes psychologiques sont identiques en substance ; identiques leurs conséquences, foi, espérance et charité[2]; mais la religion prend ses images pour des réalités; elle correspond à un état d'enfance; la philosophie — c'est-à-dire le panthéisme, auquel VACHEROT se rallie — reconnaît la valeur symbolique de ses formules : elle correspond à l'âge viril. « Age de l'imagination, âge religieux; âge de la raison, âge philosophique : la correspondance est exacte[3]. »

206. — Assez semblable est la solution d'un autre panthéiste, Édouard de HARTMANN. La religion est née, à ses yeux, de l'étonnement de l'homme en présence du mal et du péché, en d'autres termes du sentiment de la misère humaine et du désir de bonheur. Rêvant d'une vie bienheureuse, dans un autre monde, elle se paye d'images fantastiques et confuses. Aussi le Christianisme lui-même doit-il se dissoudre et céder la place à la religion de l'avenir, c'est-à-dire à la « philosophie de l'Inconscient ». « L'Inconscient » est la substance de toutes choses. Sachant ce qu'il veut, il ne sait pas qu'il veut. Sa poussée aveugle explique les instincts, les mouvements réflexes, les fonctions vitales, les tendances innées comme la pudeur et l'amour, le mystère apparent des joies et des peines qui déconcertent les prévisions, l'inspiration artistique, les procédés spontanés de l'esprit, comme l'induction... tous phénomènes où se révèle, avec la même sûreté dans l'exécution, le même automatisme. Il n'arrive à la conscience de soi que dans l'entre-choc des activités ou volitions particulières, dès lors avec douleur. Plus vivement sentie par l'élite de l'humanité, la souffrance augmente avec la civilisation. Elle n'a d'autre remède qu'une conspiration générale des volontés conscientes, obligeant l'Inconscient à renoncer au vouloir : l'idéal suprême est donc le néant.

Présenter la religion comme un état d'enfance et lui substituer la philosophie du jour, nous l'avons vu, ce fut le thème habituel du

dans la synthèse elle-même des éléments de la nature humaine » ; *La religion*, in-8°, Paris, Chamerot, 1869, c. v, p. 271, 299 sq.

1. *Ibid.*, c. v, p. 276, 280, 302 sq.

2. *Ibid.*, c. v, p. 281 sq. — Il note toutefois quelques différences secondaires, p. 298.

3. *Ibid.*, c. v, p. 300 sq.

rationalisme, au cours des âges. Il est devenu banal. L'originalité de VACHEROT, son mérite réel, est d'avoir revendiqué avec insistance, à l'encontre des méthodes « philologique » et « historique », les droits trop dépréciés de la psychologie[1]; celui de HARTMANN d'avoir introduit dans cette science l'étude de l'activité inconsciente : dégagées des spéculations métaphysiques, fort discutables, que nous venons de résumer, les recherches entreprises à ce sujet devaient éclairer bien des mystères de la vie psychique.

207. — Les écrivains catholiques de leur côté ne pouvaient manquer d'agréer dans une bonne mesure la méthode psychologique. D'une part, en effet, leurs thèses traditionnelles concernant la connaissance naturelle et spontanée de Dieu[2], et leur conception de la foi chrétienne comme d'une adhésion raisonnée à des vérités révélées, — adhésion qui présuppose logiquement la connaissance des dogmes de la religion naturelle — les obligent à reconnaître des analogies profondes dans les aspirations, les conceptions et les émotions de toutes les âmes religieuses. Quitte à réserver, avec le rationalisme, le primat de l'intelligence, elles leur permettent de faire large place au sentiment dans la genèse des croyances et dans l'évolution de toute vie religieuse[3]. D'autre part, l'idée qu'ils se font de la grâce *surnaturelle*, comme d'un secours divin qui excite et seconde les facultés humaines, sans violenter leur activité normale, et leur persuasion qu'une religion révélée doit être spécialement adaptée à la nature qu'elle veut perfectionner, non supprimer, leur laisse toute liberté pour suivre la

1. *La religion*, l. II, p. 175 sq. — Le livre contient de fines observations concernant la psychologie de l'enfant et de la femme; mais expliquer, par la force de l'habitude, le cas de tant de savants « chez lesquels la foi théologique s'allie à la critique scientifique le plus naturellement du monde » (l. II, c. III, p. 220 sq.; cf. p. 241), est-ce vraiment faire autre chose qu'escamoter une difficulté capitale? — Dans le même sens rationaliste, A. FRANCK, *Philosophie et religion*, in-8°, Paris, Didier, 1867. — Avec moins de talent, en dépendance de CONDILLAC, F. RÉTHORÉ, *Philos. de la relig.*, in-8°, Paris, Pedone, 1896 : « le Christianisme, conclut cet auteur, a été le fléau de l'humanité »; p. 247; cf. *Du passé et de l'avenir du Christianisme et du Judaïsme, ibid.*, 1894. — Aussi superficiel, malgré ses prétentions scientifiques, le livre du Dr G. LE BON, *Les opinions et les croyances*, in-8°, Paris, Flammarion, 1911.

2. Ces thèses de l'époque patristique (cf. c. II, p. 58, 66, 86 sq.) et de l'époque scolastique (c. III, p. 122, note 2) sont remises en honneur par les adversaires de l'école traditionaliste. — Voir spécialement J. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*[2], 5 in-8°, Münster, 1867-74, p. I, diss. VI, c. II, t. II, p. 34 sq.; du même, *La philos. scolastique* (trad. SIERP), 4 in-8°, Paris, 1868-70, diss. V, c. III, t. II, p. 313 sq.; de SAN, *De Deo uno*, 2 in-8°, Louvain, Peeters, 1894-97, c. III, p. 46 sq.

3. La racine la plus profonde en serait l'affinité de nature qui existe forcément entre Créateur et créature, d'où résulte de l'un à l'autre analogie d'appétit et tendance réciproque. — Voir les indications réunies dans nos études sur l'expérience religieuse, *Rev. de philos.*, 1912, t. XXI, p. 492 sq.; *DTC*, t. V, col. 1815 sq.

psychologie commune même dans la vie des âmes *surnaturalisées*[1].

Art. II. — *PSYCHOLOGIE NOUVELLE*

§. 208. Formation de nouvelles méthodes. — §. 209. Explication pathologique de la religion et du mysticisme : J. Charcot, A. Binet, Th. Ribot, P. Janet... — §. 210. Utilité réelle et compétence restreinte de la psycho-pathologie. — §. 211. Réaction contre les thèses extrêmes : H. Leuba, H. Delacroix... — §. 212. Explication par la conscience subliminale : W. James, Th. Flournoy... — §. 213. Ses insuffisances... — §. 214. Explication biologique, par les « besoins » de la nature humaine, sans « besoin religieux » spécifique : H. Leuba... — §. 215. Critique de la thèse. — §. 216. Théorie synthétique : le cas des « *mystici majores* » expliqué par le contrôle constant de leur raison et de leur église : H. Delacroix... — §. 217. Résidu inexpliqué, d'après les psychologues catholiques. — §. 218. Pragmatisme « panlogique » : tendances incoercibles de l'action humaine; théorie de l'ascèse et du culte, d'après M. Blondel. — §. 219. Services rendus par les recherches de psychologie expérimentale; leur juste portée.

208. — Les faits, la « psychologie nouvelle »[2] s'applique précisément à les serrer de plus près.

Elle doit, semble-t-il, sa forme actuelle à la fusion de deux courants, l'un français, l'autre allemand. La science française a con-

1. A Goerres revient le mérite d'avoir, le premier dans les temps modernes, donné un exposé complet de la mystique chrétienne, en s'appliquant à la distinguer des phénomènes similaires; *Die christl. Mystik*, 4 in-8°, Ratisbonne, 1836-42; 2e édit., *ibid.*, 5 in-8°, 1879-80; traduct. franç. par Ch. de Sainte-Foi [Ch. Jourdain], 5 in-8°, Paris, 1854-55; 2e édit., *ibid.*, 1861. Son apologie se trouve toutefois mêlée à des théories scientifiques fort contestables. — De moindre valeur (en réponse aux attaques de Michelet, Cousin, B. Saint-Hilaire), F. Chassay, *Le mysticisme catholique*, in-8°, Paris, Périsse, 1850.

Bien qu'ils poursuivent des buts pratiques, les sermons de Newman doivent être mentionnés ici. Quand il estima intenables les positions de l'Anglicanisme, il tenta, à la manière du Piétisme et du Méthodisme, d'appuyer sa foi sur la seule expérience intime (1841); cf. *Apologia pro vita sua*, in-8°, Londres, 1890, c. iv, p. 156 sq.; *Sermons bearing on subjects of the day*, in-8°, Lond., 1902, Serm. XXI, *Invisible presence of Christ*, p. 308 sq. — Converti au Catholicisme, il se rétracta, s'appliqua à montrer son erreur et à préciser les caractères de la foi protestante et de la foi catholique; *Lectures on certain difficulties felt by Angticans*, in-8°, Londres, 1852, lect. III, p. 57-80; cf. *Discourses addressed to mixed Congregations*[4], in-8°, Londres, 1871, disc. IX sq., p. 170 sq. — Ses expériences successives et son talent confèrent à ces analyses un prix tout spécial.

2. « Nouvelle », disons-nous, au sens exposé plus haut, p. 406. — Le mot ne doit pas faire illusion. Sont neufs, en ce domaine, certains procédés d'enquête, une distinction plus rigoureuse entre les stades d'observation et de spéculation, surtout les essais méthodologiques, nullement l'appel à l'expérience. Pour le prouver, M. E. W. Mayer remonte jusqu'aux Grecs (articles cités par J. Krus, *ZKT*, 1917, t. XLI, p. 749-50); à bon droit. Ce qu'a fait le moyen âge surprendrait plus d'un lecteur; voir par exemple E. Portalié, *L'hypnotisme au moyen âge*, dans les *Études*, 1892, t. LV, p. 481-99, 577-97...

Pour l'histoire récente de ces recherches, Th. Ribot, *La psychol. anglaise contemp.*[3], in-8°, Paris, Alcan, 1907; *La psychol. allemande contemp.*[7], *it.*, *ibid.*, 1909; D. Mercier, *Les origines de la psychol. contemp.*[2], in-16, *ibid.*, 1908; pour la psychologie proprement *religieuse*, H. Faber, *Das Wesen der Religionspsychol. und ihre Bedeutung für die Dogmatik*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1913 (avec riche bibliogr., surtout allemande); voir de plus, *infra*, p. 430, note 2.

tribué à sa constitution notamment par les méthodes qu'ont accréditées les découvertes et les publications de Claude BERNARD (1813-1878), auteur de la célèbre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) — de P. BROCA (1824-1880), directeur du *Laboratoire d'anthropologie* (1868), fondateur de l'*École d'anthropologie* de Paris (1876), créateur de la théorie des localisations cérébrales — de J. M. CHARCOT (1825-1893), dont les leçons cliniques sur l'hypnose et l'hystérie, à l'*Hôpital de la Salpêtrière,* eurent un grand retentissement. On reconnaîtra aisément la trace de ces origines médicales dans les premières théories que nous aurons à signaler. La science allemande affirma des préoccupations plus directement psychologiques : G. Th. FECHNER[1] (1801-1887) fonda la psychophysique, dans le but d'éclairer les rapports du physique et du moral; W. WUNDT[2] (1832-1920), avec des visées plus modestes et des méthodes de mensuration perfectionnées, la psycho-physiologie. Ce dernier savant exerça une influence considérable. Par ses études sur la « psychologie des peuples », dont il sera question plus loin, il accentua l'orientation sociologique de la psychologie, surtout dans son propre pays. Par ses études psycho-physiologiques, il provoqua des recherches analogues dans l'Ancien comme dans le Nouveau Monde. Sur le modèle du laboratoire qu'il établit à Leipzig, en 1878, une foule d'autres furent constitués[3].

Une sorte de schisme toutefois ne tarda pas à se produire. A la suite de la visite qu'ils firent à Leipzig, en 1892-1893, et des conversations qu'ils échangèrent avec le Prof. O. KUELPE, assistant de WUNDT, deux savants français, A. BINET et V. HENRI, élargirent (surtout au bénéfice de l'expérimentation directe ou introspection) les méthodes auxquelles ils étaient venus s'initier. Le Prof. O. KUELPE agissait de même et devenait peu après le chef d'une école rivale à Wurztbourg. En Amérique, le Prof. G. St. HALL, élève de WUNDT, après avoir organisé le premier laboratoire de psycho-physiologie à l'*Université Hopkins* de Baltimore (1881-86), devenait de son côté, à l'*Université Clark,* le chef d'une école qui compte parmi ses

1. *Elemente der Psychophysik*, in-8°, Leipzig, 1860; 4e édit. 1907.

2. *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*, 2 in-8°, Leipzig, 1863; 6e édit., 1919; *Grundzüge der physiolog. Psychologie*, 1874; 6e édit., 3 in-8°, Leipzig, 1908-11.

3. Pour le détail et la bibliographie, voir D. MERCIER, *Les origines de la psychol. contemporaine* (1897), c. III, p. 283 sq. Grâce à l'initiative du futur cardinal, l'Université de Louvain, dès 1895, avait son laboratoire, dirigé par un élève de WUNDT, l'abbé A. THIERRY. Cf. J.-B. SAUZE, *L'école de Wurzbourg et la méthode d'introspection expérimentale*, dans *Rev. de philos.*, 1911, t. XVIII, p. 225-51.

représentants MM. E. STARBUCK, J. H. LEUBA, A. H. DANIELS, J. MOSES. A l'*Université Harvard* se distinguait W. JAMES; en d'autres centres d'autres chercheurs[1]. La nouvelle science, « *the new psychology* », admettait elle aussi l'analyse directe des états de conscience, s'appliquait résolument à l'étude des phénomènes religieux et trouvait dans la vie émotionnelle et affective des sectes américaines un champ d'observation très approprié. Son programme peut se ramener en somme à ces traits essentiels : écarter toute question de transcendance, c'est-à-dire tout jugement sur la vérité des interprétations que les croyants donnent de leurs impressions ou expériences; fournir des phénomènes religieux une explication *biologique,* c'est-à-dire fondée sur l'âge, le sexe, le tempérament, les états sains ou maladifs des sujets[2]. La « psycho-physiologie » devenait, par la transformation de son objet et de ses méthodes, « psychologie expérimentale »[3], et l'Amérique, rendant largement à l'Europe l'impulsion qu'elle avait reçue d'elle, venait stimuler, notamment par les publications de W. JAMES, la pensée de nombreux psychologues en Angleterre, en France, en Suisse et en Allemagne[4].

Nous dirons bientôt pourquoi, dans ce dernier pays, le chef de l'école de Leipzig, W. WUNDT fit une opposition assez vive à des enquêtes et à des théories dans lesquelles il pouvait cependant reconnaître un écho de sa propre pensée. Auparavant, nous allons examiner avec quelques détails diverses phases de ces recherches et quelques thèses plus importantes.

209. — La similitude apparente des consolations et des craintes

1. Tels MM. G. B. CUTTEN, G. A. COE, J.-B. PRATT, J. KING, E. S. AMES, J. WATSON, C. C. EVERETT, W. E. HOCKING, D. A. MURRAY...

2. Th. FLOURNOY, *Les principes de la psychol. relig.*, dans *Archives de psychol.*, 1903, t. II, p. 33-57; avec critiques fort judicieuses, H. DELACROIX, dans *Rev. germanique*, 1905, t. I, p. 226-35.

3. Sur la distinction et sur l'histoire des trois disciplines (psycho-physique, psycho-physiologie, psychologie expérimentale), VAN BIERVLIET, *Rev. philosophique*, 1907, t. LXIII, p. 1-32, 140-75, 561-92; t. LXIV, p. 561-87; 1908, t. LXV, p. 48-70; E. PEILLAUBE, *Rev. de philos.*, 1911, t. XLVIII, p. 359-88.

4. Citons notamment, pour l'Angleterre, MM. W. R. INGE, J. LINDSAY, J. A. HILL, H. M. HUGHES... — pour la France, en dehors de MM. A. BINET, directeur de l'*Année psychol.* (Paris, 1895 sq.), et Th. RIBOT, qui furent eux-mêmes des initiateurs, MM. H. DELACROIX, E. BOUTROUX, H. BOIS, M. HÉBERT, Fr. von HUEGEL, J. PACHEU... — pour la Suisse, MM. Th. FLOURNOY et Ed. CLAPARÈDE, éditeurs des *Archives de psychol.* (Genève, 1902 sq.)... — pour l'Allemagne, en dehors du Dr. O. KUELPE, collaborateur de l'*Archiv für Religionspsychol.* (édité par le Dr. W. STAEHLIN, Tubingue, 1914 sq.) et directeur des *Münchener Studien zur Psychol. und Philos.*, le pasteur G. VORBRODT, éditeur avec le Dr. BRESLER de la *Zeitschr. für Religionspsychologie* (Halle, 1908-13), M. G. WOBBERMIN, le Dr. H. HÖFFDING (danois), etc.

produites par les convictions religieuses avec les joies et les tristesses nées de l'autosuggestion et des idées fixes, l'analogie des extases, visions, révélations, stigmatisations et guérisons subites, que les théologiens qualifient de « surnaturelles », avec certains faits observés chez les aliénés et les névropathes semblaient autoriser des comparaisons entre ces phénomènes et appeler des expériences méthodiques. La clientèle des cliniques en fournissait avec surabondance les éléments. Ces expériences parurent décisives aux médecins français cités plus haut. On vit CHARCOT attribuer les extases des mystiques à l'hystérie[1] — M. Pierre JANET[2] à une sorte de catalepsie, puis à l'hystérie, finalement à la psychasthénie — M. GODFERNAUX à l'hypertension de la cœnesthésie et le sentiment religieux aux variations de l'équilibre physiologique ou « ton vital ». M. RICHET interrogeait — et interroge encore — la métapsychique ou science des phénomènes spirites. M. MURISIER, étudiant les maladies du sentiment religieux — tout sentiment religieux paraît morbide à ses yeux — les ramenait à deux classes : l'extase et le fanatisme[3]. Citons un exemple extrême : le Dr BINET SANGLÉ, auteur d'une étude de « psychologie morbide » sur les prophètes juifs, déterminait avec un diagnostic très sûr les moindres maladies des hôtes de Port-Royal;

1. Spécialement dans *Leçons sur les maladies du système nerveux*, recueillies et publiées par le Dr BOURNEVILLE, in-8°, Paris, 1880; cf. BOURNEVILLE et REGNARD, *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, 3 in-8°, Paris, 1878-82.

2. *L'automatisme psychologique*[2], Paris, Alcan, 1894 (1re édit., 1889; 6°, 1917), c. I, p. 53; *L'état mental des hystériques*, *ibid.*, 1893 (2°, 1911); *Névroses et idées fixes*, 2 in-8°, *ibid.*, 1898 (2e édit., 1904-08); *Une extatique*, dans *Bull. de l'Institut psychol.*, 1901; *Les obsessions et la psychasthénie*, 2 in-8°, Alcan, 1903 (2e édit., 1908-11); *Les névroses*, in-12, Paris, Flammarion, 1909... Je signale ces livres, en raison de leur valeur, avec cette conviction toutefois que les documents mis en œuvre sont loin de justifier la thèse indiquée plus haut. Sur ce point, M. de MONTMORAND, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, in-8°, Paris, Alcan, 1920, c. VIII, p. 195 sq.; voir tout le chapitre VIII, Interprétation psychol. de l'extase, p. 162 sq.

Sur tous les courants psychologiques modernes (*Christian Science*, *Mind Cure*, *New Thought*, *Freudianisme*, etc.), on trouvera de très utiles observations dans le dernier ouvrage du même auteur, P. JANET, *Les médications psychologiques*, 3 in-8°, Paris, Alcan, 1919; cf. G. RHODES, *Mind Cures*, in-8°, Londres, 1915; G. RHODES et H. G. G. MACKENZIE, *Health and the Mind*, in-8°, Londres, Melrose, 1921...

3. L'extase correspondrait au sentiment religieux individuel, le fanatisme au sentiment religieux social; *Les maladies du sentiment relig.*, in-12, Paris, Alcan, 1901 (3e édit., 1919). — La tendance à faire à l'élément pathologique une part fort large est encore très marquée chez M. RIBOT, *La psychologie des sentiments*[7], in-8°, Paris, Alcan, 1908, p. II, c. IX, p. 326 sq. — chez M. J. MOSES, *Pathological Aspects of Religions*, in-8°, Worcester, (Mass.), Clark Univ. Press, 1906 — plus accentuée chez MM. GUIMARAENS, KRAFFT-EBBING, B. LEROY, THULIÉ, ZAMACOÏS, etc. — N'est-on pas en droit bien souvent d'estimer que ces auteurs jugent « morbide » ce qui est seulement déroutant pour leur pensée, sans analogue dans leur expérience ou dans celle de leurs clients ?

« le type dévot » n'ayant plus de secrets pour lui, il formulait « les lois psychologiques du développement des religions » et, pour étudier la marche de la contagion religieuse, livrait aux méditations du public « des hiérosyncrotèmes paroissiaux, urbains, provinciaux, ethniques et internationaux [1] »... *Risum teneatis, amici!*

210. — Le désavantage de ces médecins, c'est d'avoir, pour sujets habituels d'étude, des malades. Leur erreur pourtant — erreur qui semble manifeste même chez les plus qualifiés d'entre eux, comme Charcot et Pierre Janet — n'est aucunement leur appel à la pathologie. A condition d'éviter avec soin tout parti pris, il est certain que l'étude des cas morbides peut être grandement utile à la connaissance de la physiologie et de la psychologie normales [2]. Les dissociations accidentelles, les troubles fonctionnels déterminés par les maladies constituent, pour étudier le rôle propre de chaque organe, des éléments d'information d'autant plus précieux, qu'on ne peut, sur des sujets humains, varier à son gré les conditions des expériences, comme il est loisible de le faire, lorsqu'on manipule des matières chimiques ou lorsqu'on expérimente *in anima vili*. Les théologiens même, qui, de longue date [3], distinguent entre mystique *naturelle*, *diabolique* et *surnaturelle*, ne pourraient s'alarmer de voir étudier par des procédés appropriés ce qui peut être, de leur propre aveu, une « contrefaçon » du surnaturel. L'erreur critique de ces professionnels (la plus grave, non l'unique) est celle que nous avons déjà maintes fois signalée : la confusion entre analogie partielle et identité totale, résultant de ce fait qu'ils comparent détail à détail, au lieu de comparer ensemble à ensemble.

Qu'il puisse y avoir, au double point de vue physiologique et psychologique, une réelle ressemblance entre le sentiment religieux et certains sentiments morbides, voire même entre l'extase que les théologiens affirment « surnaturelle » et les transes hystériques, il faudrait, pour le nier ou s'en étonner, n'avoir jamais observé celle qui existe entre l'amour le plus sain et ses déviations les plus carac-

1. *Les prophètes juifs*, in-12, Paris, Dujarric, 1905; *Les lois psychol. du développ. des relig.*, in-12°, Paris, Maloine, 1907; *La folie de Jésus*, *ibid.*, 1908 (plusieurs édit.).

2. Voir à ce sujet, A. Gemelli, *Psychologie et pathologie*, dans *Rev. de philos.*, 1912, t. XXI, p. 544 sq.; Peillaube, *Psychologie expérimentale et métaphysique*, *ibid.*, 1911, t. XVIII, p. 375 sq. — Je me contente de citer ces auteurs, qu'on pourrait croire, comme catholiques, plus opposés à ce genre d'études. Le R. P. Gemelli, O. M., depuis 1921 recteur de l'Université catholique de Milan, est l'un des plus ardents propagateurs de la psychologie expérimentale en Italie.

3. Voir E. Portalié, *L'hypnotisme au moyen âge*, dans les *Études*, 1892, t. LV, p. 481-99, 577-97.

térisées, entre l'exaltation mentale du génie, à ses heures d'inspiration, et celle des poètes, des grands capitaines et des réformateurs sociaux qui encombrent les asiles d'aliénés. Mais la similitude fût-elle plus profonde encore, les modalités différentes de ces divers états fussent-elles indiscernables par voie d'observation directe, il reste à expliquer, si l'on veut parler science, comment ces états psychologiques s'intègrent chez certains sujets dans une vie mentale saine, tandis qu'ils détraquent d'autres cerveaux — pourquoi ces illuminations et ces intuitions du génie social, poétique ou religieux élèvent progressivement les NAPOLÉON, les SHAKESPEARE et les THÉRÈSE à une vie plus riche et plus féconde, tandis qu'elles obligent la société à claquemurer leurs « contrefaçons » dans des conservatoires d'un genre tout spécial.

211. — Une étude plus exacte des faits a donc déterminé de nos jours, même chez les écrivains les moins favorables aux hypothèses transcendantes, un recul marqué de l'explication pathologique.

Réagissant contre MURISIER, M. GODFERNAUX se voit obligé de rappeler la distinction établie par SCHUELE et MAGNAN entre « les psychoses des cerveaux sains (psycho-névroses) et celles des cerveaux invalides (cérébro-psychoses) » et d'approuver (à sa manière) celle des théologiens entre extatiques vrais et faux [1].

M. J. H. LEUBA constate que les mystiques chrétiens ne sont ni des scrupuleux, ni des abouliques, ni des impulsifs morbides, et que leur mysticisme ne procède pas de l'hystérie, bien que l'hystérie puisse s'y joindre [2]. M. H. DELACROIX enfin reconnaît, au-dessous des « *grands mystiques* », une pléiade de « *mystici minores* » et, plus bas encore, des « *mystici minimi* », que « l'ignorance de leur entourage seul, dit-il, [et l'ignorance plus coupable de psychologues superficiels, ajouterons-nous] peut confondre avec les grands types du mysticisme [3] ».

1. *Sur la psychol. du mysticisme,* dans *Rev. philos.*, 1902, t. LIII, p. 162. — N'ayant pas pris le temps de songer aux fondateurs des grands ordres apostoliques, s. FRANÇOIS d'ASSISE, s. DOMINIQUE, s. IGNACE, s. ALPHONSE de LIGUORI, et à ceux des ordres hospitaliers et charitables, s. JEAN de MATHA, s. JEAN de DIEU, s. VINCENT de PAUL, qui tous ont été de grands mystiques, ni à l'influence exercée par LUTHER, WESLEY et tant d'autres, en conséquence de leurs expériences religieuses, M. GODFERNAUX estime que « le mystique est une non-valeur, ou peu s'en faut, au point de vue social »; *Rev. philos.*, 1902, t. LIII, p. 167. Ou plutôt, ayant prévu l'objection, il s'en débarrasse en posant ce principe : « en droit le type mystique pur exclut cet élément [social] » ; *ibid.*, p. 166, note 2. — Sur cette opinion de MM. MURISIER et GODFERNAUX voir LEUBA, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens,* dans *Rev. philos.*, 1902, t. LIV, p. 33 sq.

2. *Rev. philos.*, 1902, t. LIV, p. 27 sq., p. 446.

3. *Études d'hist. et de psychol. du mysticisme,* in-8°, Paris, Alcan, 1908, c. XI, p. 357.

212. — Condamnant lui aussi les exagérations de l'explication pathologique, qu'il traite de « matérialisme médical » [1], William James est revenu à la psychologie normale. Il a noté l'influence du tempérament (optimiste ou pessimiste) sur la vie religieuse et sur le choix des croyances [2], et utilisé avec grande finesse la théorie (médicale dans ses origines) du subliminal ou subconscient [3].

Des sensations à peine perçues, enregistrées cependant par la conscience, se développent par leur fréquence comme à notre insu. Elles cristallisent, au hasard de la vie quotidienne, en sensations nettes et en idées claires, d'autant plus vives qu'elles ont derrière elles tout un passé d'expériences — d'autant plus surprenantes, au moment de leur apparition, que ces antécédents nous avaient échappé. Elles s'organisent parfois en synthèses riches et soudaines, comme des révélations produites en nous par quelque source supérieure de lumière et d'énergie. « De là viennent, dit James, toutes les expériences mystiques, tous les phénomènes d'automatisme, d'hypnotisme, d'hallucination et d'hystérie... C'est [dans la conscience

— Contre l'explication pathologique de la religion et spécialement du mysticisme, du point de vue catholique, J. de Bonniot, *Le miracle et les sciences médicales*, in-18, Paris, Didier, 1879; *Le miracle et ses contrefaçons* [5], in-12, Paris, Retaux, 1895 — L. Roure, *En face du fait relig.*, in-16, Paris, Perrin, 1908, c. iv, p. 123-72 — J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsc.*, in-16, *ibid.*, 1911, c. vi, p. 161-200 — Dr Lavrand, *Hystérie et sainteté*, in-12, Paris, Bloud, 1911, pp. 126 — de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, in-8°, Paris, Alcan, 1920, c. iv, vi, viii, p. 71 sq. — Mgr Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons*, in-12, Paris, Bonne Presse, 1920, p. II, p. 281 sq. — du point de vue protestant, Dr L. Perrier, *Le sentiment relig. a-t-il une origine pathol.?* in-16, Paris, Fischbacher, 1912, pp. 64 — du point de vue pragmatiste (mind-curiste), W. James, note suivante.

1. *The Varieties of Religious Experience*, in-8°, Londres, Longmans, 1903; trad. par G. Wobbermin, *Die relig. Erfahrung*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1907; trad. par Fr. Abauzit, *L'expérience religieuse* [2], in-8°, Paris, Alcan, 1908, c. i, p. 13 sq.

2. *Expérience relig.* [2], p. I, c. iv sq., p. 67 sq.; cf. *Pragmatism*, lect. I, p. 12 sq.

3. « Dans la psychologie moderne on appelle seuil [en latin *limen*] le minimum d'excitation nécessaire pour produire une sensation »; W. James, *L'expérience relig.* [2], p. I, c. v, p. 111. D'où le concept d'une « périphérie mentale », d'une « marge de la conscience », où s'accumulent ces sensations obscures; *ibid.*, c. vii, p. 196 sq. — Cf. J. Jastrow, *The Subconscious*, in-8°, Londres, Constable, 1906; traduct. par E. Philippi, in-8°, Paris, Alcan, 1908. — Sur les antécédents de la théorie (l'inconscient chez Plotin, s. Augustin, Leibnitz, Fichte, von Hartmann, etc.) et sur les questions connexes, voir une série d'articles de Th. Desdouits, *APC*, 1892-93. — Trois mémoires importants présentés u *VIe Congrès de psychol.* (dans *Rapports et comptes rendus publiés par* E. Claparède, in-8°, Genève, Kündig, 1910 : M. Dessoir, *Das Unterbewusstsein*, p. 37-55; P. Janet, *Les problèmes du subconscient*, p. 57-70; M. Prince, *The Subconscious*, p. 71-96; avec discussion, p. 96-105) protestent à bon droit contre l'abus d'une théorie d'ailleurs fondée et fournissent d'utiles précisions; M. Prince distingue 10 sens du terme « subconscient »; cf. M. Prince, *The Inconscious*, in-8°, New-York, Macmillan, 1916 et 1921.

subliminale] qu'ont pris naissance certaines expériences religieuses dont le retentissement a été considérable dans l'histoire de l'humanité [1]. »

Cette explication, observe-t-il, n'exclut pas la possibilité d'une intervention directe de Dieu [2]. — Du point de vue philosophique, il est en effet concevable que l'action divine se borne *en fait* à mettre en jeu les éléments subconscients; il serait par contre assez arbitraire, surtout si l'on admet un dieu personnel, de prétendre qu'*en droit* son action soit nécessairement aussi limitée [3].

213. — Au terme de son enquête, JAMES résume ainsi la conviction des croyants, au sein des religions les plus diverses : « le moi supérieur fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature... le moi conscient ne fait qu'un avec un moi plus grand d'où lui vient la délivrance [4]. » — Admettons cette formule, si peu acceptable qu'elle puisse paraître [5].

La réalité des expériences qui fondent cette opinion est hors de cause. Illuminations et réconforts éprouvés dans la vie religieuse sont aussi incontestables, que les jouissances artistiques ou les satisfactions du goût dans la vie profane. Mais l'interprétation que les fidèles en donnent, si on la prend, non comme la conclusion d'un raisonnement plus ou moins explicite, mais comme une perception *immédiate,* est-elle recevable? Est-ce bien le divin que *directement*

1. *L'expérience relig.*[2], p. II, c. XII, p. 404. — Les études de W. JAMES s'appuient sur nombre de récits autobiographiques de conversion, surtout du type méthodiste. M. E. D. STARBUCK lui avait préparé les voies, notamment par *The Psychology of Relig.*, in-8°, New-York, 1899; 2e édit., Londres, Scott, 1901; traduction par Fr. BETA, *Religionspsychologie,* in-8°, Leipzig, 1909. — Sur ce sujet, du point de vue catholique, Th. MAINAGE, O.P., *Introd. à la psychol. des convertis*, in-12, Paris, Gabalda, 1913; *La psychol. de la conversion*, in-12, Paris, Beauchesne, 1915 (avec riche bibliogr. des sources, p. 411-33; ajouter entre autres A. RAESS, *Die Convertiten seit der Reformation*, 13 in-8°, Fribourg, Herder, 1866-80); *Le témoignage des apostats*, in-12, *ibid.*, 1916; cf., sur ce dernier point, X. MOISANT, *Psychol. de l'incroyant*, in-12, *ibid.*, 1908; J. DUTILLEUL, *Convertis et apostats*, dans les *Études,* 1910, t. CXXIV, p. 317 sq., 507 sq.

2. W. JAMES, *L'expérience relig.*[2], p. I, c. VII, p. 205.

3. Cette thèse est soutenue, en dépendance de W. JAMES, par M. H. BOIS, *La valeur de l'expér. relig.*, c. V, p. 114 sq.; elle est combattue par M. I. KING, *The Development of Relig.*, in-8°, New-York, Macmillan, 1910 (d'après G. BERGUER, *Psychologie relig.*, p. 11), et par les psychologues catholiques.

4. *L'expérience religieuse*[2], Conclusion, p. 424, 428.

5. En rigueur en effet, elle ne saurait convenir qu'à des croyants imbus de conceptions panthéistiques ou « pluralistiques ». — Le pluralisme que prône JAMES, « une sorte de polythéisme », avoue-t-il, admet, outre la continuité entre l'âme et le divin, la pluralité des « plus grands »; *Expér. relig.*[2], Conclusion, p. 434 sq. Cf. *A Pluralistic Universe,* lect. VIII, p. 307 sq.; J. WAHL, *Les philosophies pluralistes*, in-8°, Paris, Alcan, 1920.

ils expérimentent? Leur accord supposé même unanime et l'irrésistibilité prétendue de leur croyance constituent à ce sujet des preuves d'autant plus insuffisantes, que le jeu de la subconscience peut expliquer de façon toute naturelle les plus communes au moins des « touches » ou « faveurs » divines dont ils croient bénéficier. JAMES lui-même a fourni des armes contre eux. En conséquence, il faut ou prouver que les expériences dites religieuses, celles des « grands mystiques » par exemple, comportent des phénomènes irréductibles à l'activité subliminale — ce que JAMES n'admet point — ou montrer que le développement progressif de cette activité dans le sens de la moralité parfaite ou de la vérité absolue rend certaine ou probable l'intervention d'un facteur divin qui la dirige — ce que le psychologue en tant que tel ne peut faire, puisque un tel jugement présuppose des principes métaphysiques — ou reconnaître que la perception *immédiate* du divin n'est (ou du moins peut n'être) qu'une illusion. Les efforts de JAMES, pour établir le contraire, réduits aux seuls arguments qu'il met en œuvre, échouent donc complètement. Si l'on y regarde de près, au moment décisif, il tourne court. La conviction des âmes religieuses, dit-il en substance, est légitime, parce qu'elle se traduit par des effets utiles, et la formule indiquée plus haut constitue un minimum de vérité incontestable, puisqu'on n'a besoin de rien d'autre, pour trouver dans la religion le secours nécessaire à la vie [1]. Fidéistes et pragmatistes pourraient seuls se contenter de cette preuve. Ainsi s'explique l'accueil très différent que sa thèse a rencontré. Applaudie dans les milieux protestants, méthodistes ou mind-curistes, comme une efficace revendication de la foi contre le naturalisme, elle n'a pu satisfaire ni catholiques, ni rationalistes, ni positivistes [2].

1. *L'expérience relig.* [2], Conclus., p. 423 sq. — La continuité *réelle* de l'âme avec le « plus grand » est présentée d'abord comme une hypothèse, *ibid.*, p. 427, puis comme la « vérité même », p. 427, qui « ne peut être mise en doute », p. 428, 434, 436.

2. Parmi les plus sympathiques à W. JAMES, Th. FLOURNOY (*La philos. de W. James*, in-12, Saint-Blaise, 1911, p. 197 sq.; cf. *Revue philos.*, 1902, t. LIV, p. 516 sq.); H. BOIS, *La valeur de l'expér. relig.*, in-12, Paris, Nourry, 1908... Nombre d'auteurs protestants (dont M. Bois) marquent d'expresses réserves, notamment à l'égard de ses conclusions pragmatistes; v. g. R. FORGAN, *Exp. Times*, 1913, t. XIV, p. 565 sq.; M. G. WOBBERMIN a même supprimé de sa traduction des *Varieties* (Leipzig, Hinrichs, 1907) le dernier chapitre, où elles s'affirment; il les condamne; cf. *Die religionspsychol. Methode*, c. XVI, p. 279 sq. ...

L'opposition des catholiques se devine; cf. V. DELBOS, *Rev. universitaire*, 1907, p. 148; O. ZIMMERMANN, *Stimmen*, 1908, t. LXXV, p. 133 sq., 365 sq.; D. SABATIER, *APC*, 1908, t. CLVI, p. 225 sq., 394 sq., 593 sq., t. CLVII, p. 148 sq.; MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemp.*, in-12, Paris, Lecoffre, 1909, p. I, c. II, p. 71 sq.; cf. *RCF*, 1906-08.

Citons parmi les critiques rationalistes, M. HÉBERT, *Le divin*, in-8°, Paris, Alcan,

214. — M. James H. Leuba la qualifie de « fiasco[1] ». Il lui substitue une théorie qu'il nomme « biologique ».

A vrai dire, entre les deux auteurs, l'opposition est moins foncière que ce mot sévère pourrait le faire croire. Elle se manifeste surtout dans le détail des analyses psychologiques et dans les conclusions philosophiques : pragmatisme chez James — positivisme transformé des *Sociétés pour la culture morale,* chez M. Leuba, avec admission « d'une force créatrice non-intentionnelle[2] ».

Dans les visions et dans les paroles surnaturelles dont les mystiques se croient favorisés, ce psychologue ne découvre qu'hallucinations visuelles ou auditives — dans leurs extases, qu'un état d'inconscience, interprété par eux bien à tort comme un contact du Dieu ineffable et infini. Cette illusion s'explique, pense-t-il, parce que l'a-idéisme complet (ne rien percevoir) est psychologiquement ce qui ressemble le plus à la perception de l'*Indéterminé absolu,* du *Rien divin*[3].

1907, p. I, c. x, p. 186 sq. (avec critique assez pénétrante de la théorie « biologique », *ibid.*, p. 195 sq.); *La forme idéaliste du sentiment religieux*, in-12, Paris, Nourry, 1909 — plus sévère, E. Faguet, *Revue latine*, août 1907 — M. J. Watson, partisan d'un « *spiritual monism* », sorte d'hégélianisme assez modifié; *The Interpretation of Relig. Experience*, 2 in-8°, Glasgow, Maclehose, 1912... — Pour l'opinion de W. Wundt, voir plus loin, §. 223, p. 434, notes 1 et 2.

Disciples de W. James, M. J. B. Pratt (*The Psychol. of Relig. Belief*, in-12, Londres, Macmillan, 1907; cf. *Harvard Theol. Rev.*, 1908, t. I, p. 435-54; 1913, t. VI, p. 209-28; *The relig. Consciousness*, in-8°, New-York, Macmillan, 1920), et M. W. E. Hocking (*The Meaning of God in Human Experience*, in-8°, New Haven, Yale Univ. Press, 1912), en des études de grande valeur, réagissent contre la dépréciation de l'élément intellectuel dans la religion et contre l'importance excessive attribuée au subconscient.

1. *A Psychological Study of Religion*, in-8°, New-York, Macmillan, 1912; trad. L. Cons, *La psychol. des phénomènes relig.*, in-8°, Paris, Alcan, 1914, c. xi, p. 323 sq.; cf. 280 sq. (liste des publications de M. Leuba, p. 430 sq.); cf. *Psychol. des phénom. relig.*, dans *VIe Congrès de psychol.*, in-8°, Genève, Kündig, 1910, p. 118-37 (discussion, p. 137-82). — Thèses analogues chez M. G. A. Coe, *The Spiritual Life*, in-8°, New-York, 1900; *The Relig. of a Mature Man*, in-8°, Chicago, 1902. — Plus proches de Ritschl, ce semble, celles de M. H. Höffding, *Religionsfilosofi*, Copenhague, 1901 (trad. allemande par F. Bendixen, Leipzig, 1901; anglaise par B. E. Meyer, Londres, 1906; française par F. Schlegel, Paris, 1908); cf. *Problèmes et méthode de la psychol. de la relig.*, dans *VIe Congrès*, p. 106-17. Pour M. Höffding la religion procède « du besoin d'assurer, même au delà des limites de notre pouvoir, l'existence et la continuation de ce qui a de la valeur ».

2. *La psychol. des phénomènes relig.*, p. 392; cf. c. xiii, p. 369 sq.

3. *Tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, dans *Rev. philos.*, 1902, t. LIV, p. 480 sq. — Explication analogue chez M. Bernard Leroy, *Interprétation psychol. des visions intellectuelles*, dans *RHR*, 1907, t. LV, p. 1 sq. — Pour ces auteurs, « il y a sentiment de comprendre, sans que le fait de comprendre se soit produit, parce que [dans la Trinité chrétienne par exemple] il n'y a rien à comprendre »; Delacroix, *Études d'hist. et de psychol. du mysticisme*, in-8°, Paris, Alcan, 1908, c. xii, p. 395. — M. Delacroix observe que la Trinité, conçue allégoriquement et symboliquement, pourrait offrir un

Les sentiments religieux, observe-t-il, ont leurs homonymes et leurs correspondants dans la vie profane : joies et tristesses, craintes et espoirs, désirs et aversions...

Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens[1] se ramènent d'après lui aux suivantes : besoin de jouissance organique[2], besoin d'un apaisement de la pensée par unification ou par réduction, besoin d'un soutien affectif (ou de se sentir aimé), besoin d'universalisation de l'action, « c'est-à-dire, en langue populaire, la détermination... de faire aux autres ce qu'on voudrait qu'ils nous fissent à nous-mêmes, ou, ce qui revient au même, de réaliser ce qui s'affirme en nous comme le bien »[3]. Ce qui se manifeste chez eux à l'état fort apparaît à l'état faible dans toutes les âmes religieuses.

sens intelligible, *ibid.* — Il resterait à noter, qu'au jugement de penseurs comme Augustin, Thomas d'Aquin et Bossuet, la Trinité offre « quelque chose à comprendre », même entendue au sens littéral. — On voit à quel point la critique philosophique compénètre et commande ici la critique psychologique.

1. *Tendances fondamentales*, dans *Rev. philos.*, 1902, t. LIV, p. 1 sq., 441 sq.; résumé, p. 483 sq.

2. « Nos mystiques sont à divers degrés des érotomanes »; *ibid.*, p. 466; cf. p. 459 sq., 483 sq. — Même opinion chez MM. Kraft-Ebbing et Max Nordau... — Réfutation péremptoire, à notre avis, chez M. Brenier de Montmorand, *L'érotomanie des mystiques*, *ibid.*, 1903, t. LVI, p. 382 sq.; article remanié dans *Psychologie des mystiques cathol.*, c. III, p. 48 sq.; cf. Dumas, *Comment aiment les myst. chrét.*, dans *RDM*, sept. 1906, p. 317 sq.; L. Roure, *En face du fait relig.*, c. IV, p. 159 sq. etc.

M. Freud étend bien au délà du mysticisme le rôle de l'érotisme. Exploitant certaines opinions de Charcot et de Pierre Janet sur le rôle des souvenirs traumatiques dans l'origine des névroses, ce médecin viennois prétend que toutes les névroses dériveraient de troubles sexuels; il a fondé une méthode nouvelle, « *la psycho-analyse* », destinée à découvrir les traces cachées de ces accidents et par là même à éclairer médecins, pédagogues et directeurs d'âmes; cf. E. Régis et A. Hesnard, *La psycho-analyse des névroses et des psychoses*, Paris, Alcan, 1914. — Il a étendu lui-même ces idées à la religion; *Zwangshandlungen und Religionsübung*, dans *Zeitschr. für Religionspsychol.*, 1907, t. I, p. 4-12. De nombreux disciples l'ont suivi (cf. Berguer, *Psychol. religieuse*, p. 45-48; liste des revues propres à cette école, *ibid.*, p. 28, n. 2), notamment en Suisse, M. le Pasteur O. Pfister (*Die Frommigkeit des Graf. von Zinzendorf*, in-8°, Leipzig, Deuticke, 1910 : Zinzendorf est un érotomane — *Die psychanal. Methode*, in-8°, Leipzig, Klinkhardt, 1913; recension de O. Schultz, *TLZ*, 1914, t. XXXIX, col. 33-37 et réplique de Pfister, *ib.*, col. 379-82), M. Berguer etc... en Angleterre, M. W. S. Swisher (*Religion and the New Psychology*, in-8°, Londres, Routledge, 1920); en Amérique, avec plus d'insistance, M. Th. Schroeder (*Erotogenese der Relig.*, dans *Zeitschr. für Religionspsychol.*, 1907, t. I, p. 445-55; *Erotogenesis of Relig.*, dans *Americ. Journ. of Relig. Psychol.*, t. V, p. 394 — d'après Berguer, *Psychol. relig.*, p. 45 sq., p. 84).

Si des juges peu suspects, du seul point de vue médical, protestent contre le « dogme de la pansexualité » (notamment M. P. Janet, *Les médications psychologiques*, 3 in-8°, Paris, Alcan, 1919, t. II, p. 214-68; t. III, p. 439-40; avec indication de nombreux articles sur la psycho-analyse), il semble inutile de discuter « l'érotogénèse de la religion ». — Voir d'ailleurs, J.-B. Egger, *Die Psychoanalyse*, in-8°, Sarnen, Ehrli, 1918-20.

3. *Rev. philos.*, 1902, t. LIV, p. 35.

« La présence de la religion, conclut-il, implique celle de besoins et de désirs : besoin de nourriture, désir de puissance, de dignité, etc. Mais il n'y a pas de besoins ni de désirs religieux *en soi*. Un besoin entre dans la vie religieuse, quand il devient l'instigateur du mode de conduite appelé religion, c'est-à-dire quand la satisfaction de ce besoin est conçue comme dépendante d'une force de nature psychique et, généralement, personnelle[1]. »

215. — C'est assurément une idée juste de chercher dans les besoins les plus intimes de la nature l'explication des tendances qui semblent incoercibles, puisqu'elles sont universelles. On peut dire que toutes les écoles l'ont fait. Plus intellectualistes ou plus sentimentales, nous les avons vues insister sur le besoin de spéculer avec Hegel, sur le besoin de savoir avec Comte, sur le besoin moral avec Kant, sur le besoin esthétique avec Schleiermacher[2], sur le besoin de réconfort avec la *Mind Cure* et la *Christian Science*... La tentative nouvelle de réduire ces besoins à des besoins *biologiques* est-elle justifiée?

Les milieux fidéistes et pragmatistes, plus familiers à M. Leuba, pouvaient le porter à le croire. Si la foi religieuse ne peut pas être fondée sur une démonstration rationnelle, explicite ou implicite, si par ailleurs la psychologie ne peut reconnaître une faculté spéciale capable de connaître le suprasensible, n'est-on pas fondé à regarder les convictions religieuses comme l'expression d'instincts ou d'appétits qui cherchent bon gré mal gré leur satisfaction? La religion est tenue pour vraie, parce qu'on a besoin qu'elle le soit[3]. — Mais, d'une part, on peut nier, avec nombre de philosophes déistes ou théistes, rationalistes ou supranaturalistes, que la raison humaine soit incapable d'établir les vérités essentielles à la religion ; d'autre part, on peut insister avec les philosophes rationalistes et positivistes, sur ce

1. *Psychol. des phénom. relig.*, Append. II, p. 425, note 1 ; cf. p. I, c. I, p. 6 sq. ; *Rev. philos.*, 1902, t. LIV, p. 486 sq. — Thèse analogue chez M. R. de La Grasserie, plus développée quant à la détermination des lois psychologiques, moins approfondie quant à l'étude des tendances fondamentales. « C'est de ce double instinct psychologique, l'instinct de la conservation, la peur des souffrances, que sont nées la croyance à l'immortalité de l'âme et celle à l'existence des dieux ; cette production a été toute mécanique » ; *De la psychol. des relig.*, in-8°, Paris, Alcan, 1899, p. III, c. I, p. 282. « Le surplus de la religion devait se dérouler de lui-même par évolution » ; *ibid.*, p. 281. « On peut prouver que la religion est la production de l'esprit et qu'elle en est la production exclusive » ; *ibid.*, p. III, c. III, p. 299.

2. Du moins dans les *Reden über die Religion*.

3. Leuba, *Psychol. des phénom. relig.*, p. III, c. XI, p. 311, 314. On ne pourrait toutefois, même dans ces conditions, parler d'explication *biologique*, que si l'on réussissait à faire dériver toute la vie religieuse des fonctions de la vie *végétative*.

fait, que toutes les religions paraissent avoir été, au début, des cosmologies en même temps que des théologies, affirmant ainsi un besoin de savoir et de comprendre qui n'a rien de proprement *biologique*. M. Leuba ne l'ignore pas. Pourrait-il davantage ramener à un besoin organique les tendances « fondamentales » à l'apaisement de la volonté et à l'universalisation de l'action? Lui-même, quelque surprise que cause cette assertion au terme de ses études, ne déclare-t-il pas qu'il faut trouver une explication finale des choses et qu'une solution idéaliste, qu'elle soit ou non logiquement possible, est désirable[1]. Quel déterminisme « biologique » l'a conduit à cet aveu?

En second lieu, vraie ou fausse, la constatation à laquelle aboutit M. Leuba (qu'il n'y a pas de besoin religieux en soi, *per se*) n'a pas la portée qu'il paraît lui attribuer[2]. — Y a-t-il davantage un besoin moral ou un besoin esthétique *en soi*, sans analogie avec les tendances de l'être humain en d'autres domaines, par exemple avec le besoin d'équilibre vital ou de bien-être? Du point de vue phénoménal, en quoi se distingue l'amour naturel et légitime de l'amour contre nature et le bon goût du mauvais? La similitude profonde des émotions morales entre elles et celle des émotions artistiques entre elles, quelle que soit la valeur *éthique* ou *esthétique* de l'objet qui leur donne occasion, empêchent-elles qu'il n'y ait une loi morale absolue ou une règle du goût? L'analogie des émotions artistiques empêche-t-elle que l'aspect *moralité* ne soit autre que l'aspect *beauté?* — Il est au moins permis d'en douter. Ces ressemblances, en effet, sont inévitables, parce qu'un être sensible sent toutes choses, bonnes ou mauvaises, hallucinatoires ou réelles, avec sa sensibilité. Le sentiment religieux, le sentiment moral et le sentiment artistique dénotent au moins une spécialisation de cette faculté. Sur la *réalité* qui leur correspond la la *phénoménologie* est inapte à porter un jugement *absolu :* les notions du vrai, du bien et du beau absolus dépassent sa compétence.

Enfin, malgré des efforts appréciables, M. Leuba ne semble pas avoir observé les faits assez exactement. Il n'a guère vu dans la vie religieuse qu'un phénomène affectif. « Où les autres pensent, dit-il des mystiques chrétiens, [ils] se contentent de sentir[2]. » L'extase est pour lui une syncope, incapable par conséquent d'enrichir la vie de l'esprit. L'intellectualisme si caractérisé des Augustin, des pseudo-Denys, des Bonaventure, des Thomas d'Aquin, des Alphonse de Liguori, le robuste bon sens d'une sainte Thérèse[3], et cette assertion

1. *Psychol. des phénomènes relig.*, c. XIII, p. 383 sq.

2. *Tendances fondamentales*, dans *Rev. philos.*, 1902, t. LIV, p. 13.

3. Je cite ces quelques exemples parmi les mystiques chrétiens, parce que M. Leuba

fréquente chez les mystiques chrétiens, que les phénomènes d'anesthésie ou de catalepsie accompagnent seulement les degrés inférieurs de l'extase, ont donc échappé à son attention...

216. — Nous pourrions peut-être appeler *synthétique*[1] la théorie suivante. Observateur plus soigneux et pyschologue plus pénétrant, M. Henri Delacroix montre, chez les mystiques chrétiens, le contrôle constant exercé par l'intelligence, bref « un rationalisme continu[2] ». Il les juge atteints de névrose; mais, dit-il, sous ces névroses l'analyse découvre « un état mental qui en est indépendant, à peu près comme le génie est indépendant des états névropathiques qui le compliquent parfois »... « De ses écarts pathologiques qui le perdraient, s'il n'était point génie, [le génie religieux, chez les *mystici majores,*] revient toujours[3]. »

Il est inexact, observe-t-il, que l'inconscience soit leur fin et leur idéal, comme chez le mystique hindou. Il y a dans leur extase cessation de concepts distincts et explicites ; il n'y a pas absence absolue de concept, suspension de toute conscience; et sans doute on trouverait l'analogue de cet état dans les intuitions artistiques et philosophiques. Leur intuition « consiste en un certain état d'exaltation, qui abroge le sentiment du moi ordinaire, et qui pose comme une conscience plus ou moins précise d'être au fond même de l'être[4] ». Ils s'imaginent, à ces heures, être passifs et, pour ce motif, attribuent ces révélations à l'action directe de Dieu. C'est une illusion. « L'hypothèse d'une activité subconsciente, soutenue par certaines dispositions naturelles et réglée par un mécanisme directeur... explique entièrement ce sentiment de passivité et d'extériorité[5]. »

Deux traits, en somme, au jugement de M. Delacroix, caractérisent les *mystici majores :* la valeur intellectuelle et morale de leurs

s'est occupé d'eux spécialement. Une théorie générale pourrait-elle oublier ceux de Plotin, de Proclus et des théurges néo-platoniciens?

1. Le terme « *synthétique* » n'est point de M. Delacroix. Nous l'adoptons, faute de mieux, parce que cette théorie utilise les éléments assimilables des explications précédentes (en ce sens, elle est plutôt *éclectique*) et surtout parce qu'elle met en relief le rôle régulateur et coordinateur de la raison dans le développement des expériences religieuses.

2. *Études d'hist. et de psychol. du myst.,* in-8°, Paris, Alcan, 1908, c. xi, p. 351. — Moins rigoureuse comme méthode, mais assez semblable dans son orientation générale, la thèse soutenue par M. E. Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, in-8°, *ibid.,* 1897 : « le mysticisme est la tendance à se rapprocher de l'Absolu moralement et par voie de symboles »; p. I, c. ii, p. 66.

3. Delacroix, *op. cit.,* c. xi, p. 342 sq.

4. *Ibid.*, c. xii, §. iii, p. 391.

5. *Ibid.*, c. xii, §. iv, p. 405.

spéculations, et leur ascension progressive vers un idéal de logique et de moralité. Il croit pouvoir les expliquer : l'activité subliminale, chez des âmes vulgaires et morbides, dit-il, aboutit à des conceptions inférieures, chez des natures d'élite à des produits de choix; par ailleurs, le contrôle sévère exercé par des intelligences saines sur elles-mêmes, la direction que leur impriment leurs guides spirituels et l'orthodoxie de l'église à laquelle elles adhèrent, endiguent ces expériences et en commandent l'aboutissement. Au terme, « rien ne restant à réaliser, un certain moment de la réalisation se reconnaît comme l'idéal et s'en attribue l'efficace[1] ».

Dans l'ensemble, croyons-nous, la « psychologie expérimentale » a produit peu d'études aussi consciencieuses, peu de solutions aussi cohérentes.

217. — Est-ce à dire que M. Delacroix rende vraiment compte de tous les faits? — Nombre de psychologues, surtout parmi les catholiques, ne le pensent pas.

Ils signalent entre autres, comme des exceptions manifestes aux lois psychologiques, les « visions intellectuelles », que les *mystici majores* distinguent avec soin des « visions sensibles » et des « visions imaginatives[2] », et les prophéties de divers saints[3]. Accepter de tels faits sans discuter les témoignages qui les appuient est chose évidemment inadmissible; mais ces auteurs estiment que certains d'entre eux, à tout le moins, résistent à une critique rigoureuse. Nous le pensons avec eux.

A supposer même que ces « miracles » puissent être ramenés aux lois communes, l'évolution générale de la vie mystique, disent-ils encore, ne s'y laisse pas ramener. La succession des « états d'oraison »

1. *Ibid.*, c. XII, § V, p. 410 sq.

2. Les deux dernières classes comporteraient soit des représentations externes (ou d'apparence externe), soit des images internes; la première n'admettrait rien de tel.

Sur toutes les questions intéressant la mystique catholique, qu'il nous suffise de renvoyer (outre les auteurs cités plus haut : de Bonniot, Pacheu, Roure, de Montmorand etc. *supra*, p. 415, note 3) à J. Maréchal, *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrét.*, dans *Rev. de philos.*, 1912, t. XXI, p. 416-88; cf. *RQS*, 1908-09 (3 art.); *RSR*, 1914, t. V, p. 145-62 — Mgr Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons*, in-12, Paris, Bonne Presse, 1920 — A. Poulain, *Les grâces d'oraison*[10], avec introduction nouvelle, exposant les théories récentes, par J. V. Bainvel, in-8°, Paris, Beauchesne, 1922 (traductions : *Die Fülle der Gnaden*, 2 in-8°, Frib.-en-Br., Herder, 1910, avec addit. des travaux allemands; *The Graces of Interior Prayer*, transl. by L. Y. Smith, Londres, 1910) — J. Zahn, *Einführung in die christl. Mystik*[2], in-8°, Paderborn, Schöningh, 1918 (en opposition avec le précédent sur divers points) — *Revue d'ascétique et de mystique*, Paris, 1920 sq.

3. Condamin, *La mission surnaturelle des prophètes d'Israël*, dans *Études*, 1909, t. CXVIII, p. 5 sq.

ou des « degrés d'union », présente, il est vrai, dans la majorité des cas, une certaine constance, qui se trouve imposée en quelque mesure, même en cet ordre d'exception, par la « loi » générale de toute amitié : on aime, on se livre dans la mesure où l'on est aimé; si donc la vie mystique est un commerce intime d'affection entre Créateur et créature, son développement est conditionné par la purification croissante du cœur et par les progrès de l'âme dans la générosité; or personne n'arrive d'un bond aux derniers degrés de la vertu; c'est comme une « loi » psychologique : *nemo repente fit summus*. Par contre, si l'initiative de ces relations lui appartient, Dieu reste libre de brusquer à l'occasion les étapes, pour des raisons dont il est juge, ne serait-ce que pour rendre plus manifeste son intervention et pour affirmer l'indépendance absolue de son action : « l'Esprit souffle où il veut » (*Joan.*, III, 8). A cet égard, les mystiques les plus soucieux de systématisation, comme sainte THÉRÈSE, prennent soin d'avertir que leurs séries théoriques de grâces ne sauraient prétendre à une valeur absolue : ils connaissent des anomalies et l'histoire en signale, qui constituent contre toute explication naturelle ou rationnelle, voire contre celle de M. DELACROIX, la plus rationnelle de toutes, autant d'objections décisives[1].

Réclamer pour leurs seuls mystiques le bénéfice de toutes et chacune de ces faveurs, les psychologues catholiques n'y songent point, pas plus qu'ils ne contestent la possibilité de « vrais miracles » dans les « fausses religions ». Ils estiment seulement que ces faveurs et ces miracles ne peuvent tendre en définitive qu'à amener les âmes à « l'unique bercail » (*Joan.*, X, 16), en les agrégeant par le désir et par la foi implicite à « l'âme de l'Église ». Ils pensent que ces miracles et ces faveurs peuvent bien être concédés pour confirmer les vérités qui se trouvent dans les sectes, mais non la vérité des sectes comme telles, et croient de plus qu'ils ne peuvent être octroyés ailleurs avec la même fréquence[2]. C'est logique, dans leur conviction d'une église unique fondée par Jésus-Christ.

1. « On pensera peut-être, écrit s. THÉRÈSE, que pour atteindre ces demeures [plus intimes], il faut avoir séjourné longtemps dans les autres... Comme vous l'avez sans doute entendu dire bien des fois, ce n'est pas une règle absolue. Dieu accorde ses dons, quand il veut, comme il veut et à qui il veut »; *Le Château intérieur*, IVes demeures, c. I, dans *Œuvres complètes*, édit. de Mgr POLIT, 6 in-8°, Paris, Beauchesne, 1907-10, t. VI, p. 97 : cf. Relation XIII, *ibid.*, t. II, p. 234 etc. — L. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle*, in-24, Paris, 1887, VIIe principe, c. IV, p. 421 — GODINEZ, *Praxis theol. mysticae*, 2 in-fol., Rome, 1745, l. VI, c. VII, t. II, p. 142-43; J. RIBET, *La mystique divine*, 3 in-8°, Paris, Poussielgue, 1879-83, t. I, p. I, c. X, p. 149-50; J. ZAHN, *Einführung in die christl. Mystik*², in-8°, Paderborn, Schöningh, 1918, l. III, c. II, §. 21, p. 187-90...

2. Voir s. AUGUSTIN cité plus haut, c. II, p. 94. — On trouvera les textes classiques des

Ces concessions faites, les mêmes auteurs nient toutefois qu'on puisse, sans plus, présenter les expériences religieuses comme identiques dans toutes les religions; ils contestent que les leurs en particulier soient, sinon dans certains caractères élémentaires, du moins *à tous égards*, identiques à celles des autres. De vrai, voici des faits dont, parmi les critiques non-catholiques, M. Delacroix est peut-être le seul à tenir compte. L'Église romaine applique dans la direction spirituelle des « règles du discernement des esprits », qui l'amènent à rejeter comme illusoires ou sujets à illusion les trois quarts au moins des phénomènes sur lesquels se fondent les sectes illuministes ou sentimentalistes et la plupart des témoins invoqués par les psychologues cités plus haut : ses fidèles (ceux du moins qui se conforment à sa direction officielle) vivent donc d'autre chose[1]. De plus, elle a dans sa constitution des éléments très particuliers : une doctrine nettement définie (avec des dogmes aussi caractéristiques que la Trinité, la divinité de Jésus, l'infaillibilité doctrinale du pape), des règles ascétiques (qui imposent certaines pratiques de pénitence), une liturgie (dans laquelle la communion eucharistique et la confession privée occupent une place centrale, l'une comme rite sacré par excellence, l'autre comme purification préalable). Tout cela contribue à créer, tout cela entretient des attitudes d'âme différentes et doit amener des réactions proportionnées. De ces dogmes et de ces rites nombre de sectes ont quelque chose, plusieurs même (comme l'Église russe, le Ritualisme, certaines fractions plus conservatrices du Protestantisme et de l'Anglicanisme) une partie notable; mais tout cela, elle est seule à l'avoir en entier, systématiquement ordonné : dogme, ascèse, culte, tout s'enchaîne. Comment n'en résulterait-il pas, au moins chez les individus qui se moulent sur sa pensée, et par conséquent chez *ses* saints surtout et chez *ses* mystiques, même en l'absence de faveurs exceptionnelles dont l'initiative appartiendrait à Dieu, quelques réactions spécifiques? Plus vive est l'aversion qu'éprouvent pour ce qui est dogme, ascèse et

Pères et des théologiens scolastiques dans la dissertation érudite de Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, 4 in-fol., Venise, 1764, l. IV, p. I, c. III, n. 15 sq., t. IV, p. 19-23 — ceux des théologiens modernes chez Newman, *Difficulties felt by Anglicans*, in-8°, Londres, 1850, p. 57-80; Thureau-Dangin, *La renaissance cathol. en Angleterre*, t. II, c. II, p. 106 sq. (à propos du mouvement d'Oxford) et chez L. de Grandmaison, *RSR*, 1922, t. XII, p. 1-29 (à propos des cas récents de l'ascète hindou Sundar Singh, de l'ermite russe Séraphin de Sarov et du pope Jean Serguief, dit Jean de Cronstadt).

1. Voir Mgr Chollet, article *Discernement des esprits*, *DTC*, t. IV, col. 1375-1415. — Ajouter à la bibliographie le traité classique du Card. Bona, *De discretione spirituum*, Bruxelles, 1671 (nombreuses édit.) et à l'historique de la question le rôle important de s. Bernard.

sacrements la plupart des philosophes et des sectes modernes, plus cette spécificité est probable, puisque l'attitude catholique se révèle plus spéciale ; plus grave aussi et plus délicat est le problème qui se pose à ce sujet[1]. Si le critique se contente d'arrêter son attention sur quelques caractères généraux de l'expérience religieuse et vient déclarer ensuite, sans une étude plus approfondie des nuances et de leurs causes, que le reste est accessoire, la croyance une illusion, l'ascèse et les rites superstition, peut-on dire qu'il procède de manière scientifique et n'est-on pas en droit de soupçonner l'influence de préjugés et de préventions?

En réalité, la psychologie montre de telles relations entre la manière de vivre et la manière de sentir et de concevoir, qu'on doit prévoir des différences notables, où diffèrent les pratiques rituelles et les observances ascétiques. L'action en effet modifie les facultés de l'âme ; elle les épure ou les déforme, les spiritualise ou les matérialise ; elle les assimile progressivement aux fins qu'elle poursuit. On devient autre, quand on vit autrement, et l'on voit autrement, quand on est autre. Il en résulte que, dans l'hypothèse d'une religion révélée, Dieu n'a pu introduire une doctrine nouvelle, sans pourvoir à ce qu'elle fût appuyée par une tradition ascétique et par une tradition liturgique appropriées. Il s'ensuit encore que seule la docilité à toutes ces règles — pratique « littérale », en ce sens qu'elle porte le souci de l'obéissance jusqu'au détail ; pratique « en esprit et en vérité », en ce sens qu'elle prend le rite, selon la pensée du législateur, pour un moyen, non pour une fin — seule, disons-nous, une telle docilité peut amener l'âme à « réaliser » les formules dogmatiques, c'est-à-dire à pénétrer leur sens véritable et, dans la mesure accessible aux forces humaines[2], à saisir leur sens plénier.

218. — M. Maurice Blondel a défendu cette thèse en diverses publications, notamment dans son livre, *L'Action*[3]. Ramenée à ces termes, on

1. Qu'on nous permette de renvoyer à notre étude, *Analogie des expériences entre les religions*, *DTC*, 1912, t. V, col. 1853-61. — Sur la psychologie des saints cathol. en général, H. Joly, *La psychol. des saints*[13], in-12, Paris, Lecoffre, 1908 (*The Psychol. of the S.*, Londres, 1898 ; *Psych. der Heiligen*, übers. von G. Pletl, Ratisbonne, 1904) ; A. Rademacher, *Das Seelenleben der Heiligen*, in-8°, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1916.

2. Voir plus haut, c. III, §. 74, et p. 125, note 2.

3. *L'Action*, in-8°, Paris, Alcan, 1893, thèse de doctorat ; nous citons l'édition augmentée de 43 pp., *ibid.*, 1893. Cf. *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, *APC*, 1896, t. CXXXI-II ; *L'illusion idéaliste*, *RMM*, 1898, t. VI, p. 726-46 ; *Histoire et dogme*, dans la *Quinzaine*, 1904-05 (3 articles) ; cf. *RCF*, 1904, t. XXXVIII, p. 405 sq., 513 sq...

Les présupposés philosophiques de l'auteur et certaines de ses notions théologiques

peut dire qu'en substance elle fut familière à toute l'antiquité ecclésiastique. « L'action, disait saint Grégoire de Nazianze, est le fondement de la spéculation[1]. » Le mot eût pu servir d'épigraphe au livre dont nous parlons. Mais nul philosophe catholique, ce nous semble, n'a approfondi cette idée de manière plus pénétrante et ne l'a présentée avec autant d'originalité et d'ampleur. Étudiant le développement immanent de l'activité humaine, l'auteur en éclaire un aspect trop négligé par d'autres psychologues : l'appel incoercible d'un « surcroît », d'un « transcendant », en qui et par qui toute notre vie consciente et inconsciente, trouve le dernier terme de ses aspirations[2]. Il montre comment, dans la soumission intégrale à la révélation qui lui est proposée, l'homme rencontre ce qu'il cherche sans en savoir le nom, et se conquiert en se renonçant. De ce *pragmatisme*[3], fort différent du pragmatisme agnostique de W. James, de Schiller et de Dewey, comme du pragmatisme idéaliste de MM. Bergson et É. Le Roy, M. Blondel avoue n'avoir pas encore donné la formule définitive[4]. On voit en tous cas l'intérêt qu'il présente. Condamner toute pratique ascétique ou rituelle est facile. Insister sur la fonction sociale du culte ou sur son rôle éducateur, par les « drames sacrés » qu'il commémore et par le symbolisme de ses cérémonies, pourrait bien n'être encore qu'une apologie superficielle. L'ascèse et la liturgie n'ont-elles pas un rôle assimilateur plus profond, si profond que se soustraire à leur action ou manquer à la régler serait, pour le simple fidèle comme pour le fondateur de sa religion, une

ont suscité de la part des théologiens de vives critiques, dont plusieurs au moins nous semblent très fondées. Pour la dernière phase de ces controverses, voir J. de Tonquédec, *Immanence*, in-12, Paris, Beauchesne, 1913; M. Blondel, *Lettre* [*-réponse*], *RPL*, 1913, t. XV, p. 591-93; J. de T., *ibid.*, p. 593-99; M. B., *Explications nécessaires*, Supplément aux *APC*, 15 février 1913, pp. 22; J. de T., *A propos d'une brochure récente*, in-8°, [Paris, 1913], pp. 15.

1. *Orat.* XX, c. xii, *PG*, t. XXXV, col. 1080 : « πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας ». — Sur la thèse traditionnelle de la κάθαρσις, voir plus haut, c. ii, p. 48, note 2 et *DTC*, art. *Expérience religieuse*, 1912, t. V, col. 1818 sq.

2. Ce qui est appelé « transcendant » (*Action*, p. 42 sq., 124, 303 sq. etc.) devient en d'autres passages « le surnaturel ». De là, de très justes objections, d'ordre théologique.

3. Le terme « pragmatisme » a été agréé par lui — *RCF*, 1902, t. XXIX, p. 652; cf. *Bull. de la Soc. franç de philos.* (vocabulaire), 1902, p. 190 sq. mais il s'est défendu de lui donner un sens anti-intellectualiste : « au fond, a-t-il dit, c'est une sorte de *panlogisme* que je propose, une réintégration totale de la vie dans la pensée... » *Bull.*, p. 191.

4. Dès 1895, a-t-il déclaré, il songeait à introduire dans l'*Action* « d'importantes modifications »; c'est pour ce motif qu'il ne l'a pas encore rééditée (*RCF*, 1913, t. LXXV, p. 246) et qu'il a énergiquement protesté contre une traduction italienne subreptice; *La nouvelle journée*, mars 1921, p. 234-37.

erreur injustifiable, et négliger d'en tenir compte (ou n'observer que certaines déviations inévitables) accuserait chez le psychologue et chez le philosophe un vice de méthode manifeste ?

219. — L'analyse que nous venons de faire de tant de thèses divergentes nous permet, ce semble, d'apprécier les services et de mesurer la portée des études psychologiques.

Si la psychologie expérimentale n'a pu établir que dans les phénomènes religieux tout était morbide ou tout explicable par la subconscience, sans immixtion de la raison discursive, elle a du moins expliqué de nombreux cas pathologiques et montré, même dans les âmes saines, bien des illusions possibles. Philosophes et théologiens, en usant de critères différents, dénonçaient ces aberrations ; la science positive en a pour une bonne part rendu compte.

Fût-elle parvenue à expliquer, sans résidu, toute la vie religieuse par des causes phénoménales (affections mentales ou psychologiques, besoins organiques etc.), la religion, du moins en tant qu'elle affirme le Divin ou l'Absolu, aurait fait son temps : Dieu serait une hypothèse inutile. Mais le rôle important qu'ont joué et jouent encore dans sa constitution les tendances intellectuelles ne permet point cette réduction. La religion ne peut être dite issue de besoins biologiques, qu'au sens où *biologique* est synonyme de *vital* et englobe par conséquent, dans un être pensant, les exigences de sa raison. Comme l'art et la morale, la religion apparaît en relation intime avec le sentiment, mais d'une manière bien plus manifeste, surtout dans ses formes le plus évoluées, la religion règle ses aspirations et ses pratiques d'après un idéal que l'intelligence *à tout le moins* contribue à élaborer [1]. — Et de ces formes supérieures l'importance est souveraine, parce qu'on ne peut porter sur la religion de jugement définitif, si humbles qu'aient pu être ses origines, sans avoir examiné ses produits les plus épurés. Cet idéal correspond-il à quelque réalité? N'est-il qu'un rêve inconsistant? Pareil problème ne peut être résolu sans une critique qui porte sur l'intelligence et sur l'être, bref sans une philosophie. Si la philosophie se prononce en faveur d'une âme *spirituelle,* la psychologie rationnelle garde ses droits à côté ou plutôt au-dessus de la psychologie expérimentale, à charge de profiter de ses enseignements.

Du moins, la psychologie expérimentale a-t-elle réussi à montrer

1. A quelle religion des civilisés modernes oserait-on attribuer une vie purement instinctive? — De même, dans les sectes ou philosophies les moins intellectualistes (fidéistes, sentimentalistes ou pragmatistes), la conduite varie selon l'idée qu'on se fait de la divinité, et l'idée est toujours un produit de l'intelligence, que cette faculté agisse ou non sous la pression d'autres facteurs, avec ou sans le contrôle de la raison raisonnante.

l'exacte conformité des lois psychologiques dans l'ordre religieux et dans l'ordre profane? — Bien des critiques estiment le contraire. Nous avons signalé leurs raisons. — Admettons cependant qu'elle l'ait fait. Une double hypothèse resterait possible : l'activité humaine s'exerce seule, ou la force (supérieure ou surnaturelle) qui lui est unie (habituellement ou par à-coups) respecte son jeu normal. En ce dernier cas, l'action de cet agent supérieur serait empiriquement indiscernable. Puisque cette seconde hypothèse s'accorde aussi bien avec les faits, la porte demeure ouverte à une explication transcendante[1].

Franchir ce seuil, tenter cette explication, ceux-là seuls sont en droit de le faire qui croient encore à la philosophie; mais telle est la nécessité (spéculative et pratique à la fois) de prendre parti à ce sujet, que, malgré l'exclusive rigoureuse que donnent en principe à toutes les questions de transcendance les représentants de la « psychologie strictement expérimentale », la plupart d'entre eux, même positivistes et agnostiques, ne peuvent résister à la tentation ou de fermer la porte sur eux ou de s'engager sur ce terrain réservé. A combien de travaux issus de la « nouvelle psychologie » pourrait-on appliquer ce jugement d'un critique sur l'œuvre de M. Leuba : « C'est une philosophie de la religion, basée sur les principes et les méthodes [nous dirions plus volontiers : introduite au nom des principes et des méthodes] de la psychologie[2] » !

En passant chez les sociologues, nous serons amenés plus d'une fois à des constatations semblables.

1. M. Delacroix le reconnaît explicitement (*Études d'hist. et de psych. du mysticisme*, c. xii, p. 394; cf. réponse à M. Pacheu, dans Pacheu, *L'expér. mystique et l'activité subconsc.*, in-16, Paris, Perrin, 1911, Appendice, p. 305 sq.) — et M. Leuba implicitement, puisqu'il admet, malgré son explication « biologique », l'existence d'une force « transhumaine », sorte d'esprit « qui fait marcher l'humanité vers un but qu'on peut déjà entrevoir obscurément »; *Psychol. des phénom. relig.*, p. IV, c. xiii, p. 388 sq. Il en faut dire autant des critiques qui se rallient aux conceptions de Spencer et conçoivent l'évolution humaine comme accomplie sous la poussée d'une force distincte des consciences individuelles, bien qu'elle leur soit immanente.

2. L. H. Jordan, *Comparative Religion, its adjuncts and allies*, in-8°, Londres, Milford, 1915, p. 151; du même auteur diverses notices bibliographiques, *ibid.*, p. 136-62.

M. le pasteur Bercher a donné une introduction générale (bien superficielle, sinon partiale, en ce qui concerne les travaux catholiques) et une riche bibliographie dans *Archives de psychol.*, 1914, t. XIV, p. 1-91; à part, *Psychol. religieuse*, in-8°, Genève, Kündig, 1914 (quelque 1000 ouvrages ou articles, depuis 1900). — Celle que nous avons donnée (art. *Expérience relig.*, *DTC*, 1912, t. V, col. 1864-68) indique aussi les ouvrages anciens; même sous ce rapport, elle serait à compléter. — Pour la littérature récente, voir F. Kruis, *ZKT*, 1917, t. XLI, p. 742-66; l'*Archiv für Religionspsychologie*, Tubingue, 1914 sq.; la *Revue d'ascétique et de mystique*, Paris, 1920 sq. etc.

Art. III. — *ÉTUDE SOCIOLOGIQUE DES RELIGIONS*

§. 220. Influence du positivisme. — §. 221. J.-M. Guyau. — §. 222. La « Volkerpsychologie » allemande : M. Lazarus et H. Steinthal; principes de Wundt; — §. 223. ses conclusions. — §. 224. Brève critique. — §. 225. École sociologique française : É. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl; — §. 226. la méthode et ses présupposés; — §. 227. définition contestable des phénomènes religieux; — §. 228. origine sociale de la religion; discussion des trois ordres de preuves; — §. 229. objet insoupçonné de la religion : la société; — §. 230. pérennité de la religion. — §. 231. Trop d'apriorisme, en somme.

220. — Le positivisme, dont les pages précédentes ont permis d'apprécier l'influence sur l'étude psychologique des phénomènes religieux, a contribué pour une part plus notable encore à promouvoir l'étude de leurs relations avec les phénomènes sociaux. Les préoccupations métaphysiques une fois écartées, la philosophie, comme l'expliquait Comte (§. 137), trouve en effet sa forme la plus haute, non pas dans une *ontologie* (science de l'être) ou dans une *théologie* (science de Dieu), mais dans une *sociologie* — l'homme, dans les manifestations générales de son activité, devenant l'objet dernier de la science empirique et la société la suprême réalité phénoménale qu'elle puisse connaître. A cet égard, le « sociologisme » (ou explication de la religion par la sociologie) constitue le complément logique du « psychologisme » (ou explication de la religion par la psychologie expérimentale). Comme la science s'intéresse à l'universel et au nécessaire, qui seuls lui fournissent des lois, on ne sera pas surpris de voir les études inspirées par ces conceptions aboutir à absorber presque complètement la psychologie individuelle dans la psychologie sociale et à substituer, ou peu s'en faut, à l'âme individuelle l'âme collective et la société.

221. — En France, les idées sociologiques de Comte trouvèrent un interprète (fort indépendant) dans Jean-Marie Guyau (1854-1888).

Comme le fondateur du positivisme, cet auteur voit l'origine des religions dans « une physique mythique et sociomorphique... une induction scientifique mal menée[1] ». Leur premier stade aurait été le « panenthélisme[2] », qui place dans la nature « non pas des esprits plus ou moins distincts des corps, mais simplement des intentions, des désirs, des volontés inhérentes aux objets mêmes ». La connaissance scientifique du monde, explique-t-il, amène à se passer des dieux : « Quand une besogne se fait toute seule, on renvoie l'employé

1. *L'irréligion de l'Avenir*, in-8°, Paris, Alcan, 1887 (16e édit., 1912), p. I, c. III, p. 51 sq. — Nous citons d'après la 1re édition.

2. *Ibid.*, p. I, c. I, p. 31 ; cf. *supra*, §. 182, p. 366.

par qui on la faisait faire[1] ». Aussi, usant d'une formule qu'on peut estimer plus franche que celle de COMTE, GUYAU annonce-t-il « l'irréligion de l'avenir ». D'après lui, « ce qui subsistera des diverses religions dans l'irréligion future, c'est cette idée que le suprême idéal de l'humanité, et même de la nature, consiste dans l'établissement de rapports sociaux toujours plus étroits entre les êtres [terrestres et ultraterrestres][2] », rapports tels toutefois, qu'ils sauvegardent l'indépendance des individus, dans une « anomie » complète, morale et religieuse[3]. La *vie*, que (par un recours curieux au panenthélisme) GUYAU suppose partout dans l'univers, la vie toujours plus intense, toujours plus consciente d'elle-même, toujours plus large, si bien que « l'individualité, par son accroissement même, tend à devenir sociabilité et moralité[4] », doit en assurer par elle-même la réalisation.

Ses vues sont originales, sa pensée hardie, les bases positives de son système très faibles.

222. — En Allemagne, sur les traces de BASTIAN, de WAITZ et de TYLOR, Moritz LAZARUS (1824-1903) et Heymann STEINTHAL (1823-1899) se proposèrent de constituer une psychologie des peuples, *Völkerpsychologie,* destinée à éclairer le développement des faits historiques et sociaux. Ils fondèrent dans ce but, en 1859, la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*[5]. Vivement combattues par Hermann PAUL, leurs conceptions n'eussent pas réussi à s'imposer, sans l'intervention du savant qui déjà, pour une large part, avait fondé la psychologie expérimentale, Wilhelm WUNDT (§. 208).

Son aversion pour l'introspection, procédé favori de « l'ancienne psychologie », le prédisposait à ce rôle. Elle l'invitait à chercher des conditions d'étude dans lesquelles pussent s'appliquer aux phénomènes psychologiques des méthodes d'observation et de comparaison analogues à celles qu'utilisent les sciences naturelles. Le langage,

1. *Ibid.*, p. I, c. III, p. 52.

2. *Ibid.*, p. III, c. II, p. 339 sq.

3. *Ibid.*, p. III, c. I, p. 323 sq.

4. *Ibid.*, p. III, c. V, §. III, p. 438 sq. — L'auteur se prononce, parmi les *hypothèses* métaphysiques, pour un « naturalisme moniste ». — Voir aussi son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, ibid.*, 12e édit., 1912. — Spéculations analogues chez R. de LA GRASSERIE, *Des relig. comparées au point de vue sociologique*, in-8°, Paris, Giard, 1899; *Essai d'une sociologie globale et synthétique*, in-8°, Paris, Schleicher, 1904; *De la cosmosociologie*, in-8°, Paris, 1913 etc.

5. Berlin, 20 volumes. Voir notamment LAZARUS et STEINTHAL, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychol.*, dans *Zeitschr.*, 1859, t. I, p. 1-73; LAZARUS, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychol., ibid.*, 1863, t. III, p. 1-94; STEINTHAL, *Begriff de Völkerpsychol., ibid.*, 1897, t. XIII, p. 233-64.

l'art, les mythes, les croyances et les pratiques religieuses, produits psychiques, figés en quelque sorte en des faits sociaux et devenus pour autant extérieurs aux consciences individuelles, parurent les lui offrir. Dès lors, la « psychologie des peuples, *Völkerpsychologie* » pourrait devenir une science. Elle pourrait être aussi une science distincte, ayant son champ d'observation réservé. WUNDT estimait en effet que les langues, les arts, les religions, en tant que phénomènes « complexes » et « présupposant une longue évolution », ne pourraient être compris en dehors de la vie collective. D'accord en somme avec les sociologues WAGNER, SCHMOLLER, SCHAEFFLE[1], pour qui la société constitue une réalité *sui generis*, il prétendait que les produits de la vie sociale ne sont ni des additions, ni des multiplications des activités individuelles, mais des « créations neuves », qualitativement et quantitativement différentes[2]. A la psychologie individuelle appartiendrait donc l'étude des éléments simples, comme les données de l'expérience immédiate dans la conscience, leur origine, leurs relations; à la « psychologie des peuples » l'étude des phénomènes complexes, comme ceux que nous venons d'énumérer.

Savoir, c'est comprendre et expliquer. En conséquence, la *Völkerpsychologie* doit être « génétique », éclairer la formation et le développement des faits qu'elle observe, rendre compte de chacun et de leur ensemble, par leurs causes intimes et naturelles. Mais, aux âges historiques et dans les sociétés policées, l'influence de certaines individualités marquantes trouble ou tout au moins modifie le jeu spontané des instincts et des facultés. Pour discerner les lois naturelles de l'évolution, il convient donc de s'attacher aux sociétés primitives, aux non-civilisés, chez qui la conscience individuelle n'est pas assez développée pour se dégager des tendances et des mouvements anonymes de la collectivité.

Au surplus la *Völkerpsychologie* ne doit s'isoler complètement ni de l'*Individualpsychologie*, ni de l'histoire, ni même de toute philoso-

1. S. DEPLOIGE, *Les conflits de la morale et de la sociologie*[2], in-8°, Paris, Alcan, 1912, c. IV, p. 128 sq.; c. V, p. 152 sq.

2. *Ueber das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft*, dans *Reden und Aufsätze*, in-8°, Leipzig, Kröner, 1913, art. 2, p. 53-65. — Plusieurs parties de son principal ouvrage, *Völkerpsychologie, Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte* (Leipzig, Engelmann, 1900 sq.), ont été remaniées et rééditées avant son achèvement. Au total 10 in-8°. Les idées maîtresses en sont proposées de façon plus synthétique dans *Elemente der Völkerpsychologie*, in-8°, Leipzig, Kröner, 1912. Les questions de méthode se trouvent surtout discutées dans *Probleme der Völkerpsychologie*, in-8°, Leipzig, Wiegandt, 1911; cf. *Psychol. Studien*, 1907, t. III, p. 1-48; 1909, t. V, p. 1-47; *Völkerpsychologie*, 1917, t. VII, c. I, p. 3-65.

phie : ce dernier point est pour elle une question de vie ou de mort[1].

223. — Si nous ajoutons que les préférences personnelles de WUNDT vont à l'idéalisme, on comprendra sans peine son opposition à l'école américaine et aux psychologues allemands qui en vulgarisèrent autour de lui les méthodes ou les conclusions. Rien de plus contraire aux procédés qu'il préconise, que ces collections de récits autobiographiques de W. JAMES et de J. H. LEUBA, empruntés à la civilisation contemporaine et de façon prédominante aux sectes américaines, documents juxtaposés en somme, additionnés plutôt que critiqués. Rien de plus contraire à ses vues que le pragmatisme introduit à la faveur de ces enquêtes (§. 142, 212). Bien qu'il reconnaisse dans cette philosophie, à bien des égards, « un produit allemand », le maître est sévère jusqu'à l'injustice envers ses compatriotes qu'il soupçonne de la patronner[2].

Pour sa part, refusant au primitif toute connaissance de la causalité scientifique[3], WUNDT fait dériver la religion du mythe et le mythe de l'imagination qui porte à prêter sentiment et vie à toutes choses, faute d'une distinction clairement perçue entre l'objet et le sujet des apercepions[4]. La seule différence originelle entre les deux phénomènes (différence destinée à s'accentuer avec le temps) serait la suivante : le mythe exprime les résultats de l'expérience ; c'est l'amorce d'une *science* — la religion, appuyée sur cette expérience, formule la *conception pratique de la vie.* Au premier stade se placerait l'animisme. Mais WUNDT se sépare de TYLOR (§. 175), en distinguant deux sortes d'âmes, l'une liée au corps, *Körperseele,* l'autre qui peut s'en rendre indépendante, *Psyche*[5]. De l'animisme procèdent le fétichisme, puis le totémisme, dont la diffusion aurait été universelle[6] et d'où seraient dérivés les *tabous,* plus tard la croyance aux démons, puis la foi aux dieux, conçus d'abord comme des sur-hommes, ensuite, par épuration progressive, comme des êtres spirituels, finale-

1. *Die Psychologie im Kampf ums Dasein*, in-8°, Leipzig, Kröner, 1912, pp. 33.

2. *Probleme der Völkerpsych.*, art. IV, p. 102-11. — WUNDT s'en prend surtout à TROELTSCH et à WOBBERMIN (*supra*, p. 407, n. 1 ; p. 418, note 2) ; cf. H. FABER, *Das Wesen der Religionspsychol.*, p. I, c. I. p. 48-55.

3. *Völkerpsychologie*, t. IV, *Mythus und Religion*[2], c. I, p. 62 sq.

4. *Ibid.*, *Die mythologische Apperzeption*, p. 64 sq.

5. *Ibid.*, *Doppelter Ursprung der Seelenbegriffe*, c. II, p. 78 sq.

6. *Ibid.* (1910), c. III, *Der Totemismus*, p. 327-63 ; cf. *Elemente der Völkerpsychol.* (1912), c. II, *Das totemist. Zeitalter*, p. 116-278 ; *Totemismus und Stammesorganisation in Australien*, dans *Anthropos*, 1914, t. IX, p. 299-325 ; *Völkerpsychologie*, t. VII (1917), *Die Gesellschaft*, c. III, p. 300 sq., 375 sq. ; c. I, p. 26, 27.

ment comme ineffables. L'alliance des tendances métaphysiques avec la tendance éthique amène les grandes religions historiques. Mais le Catholicisme est moins une religion qu'une « encyclopédie de toutes les religions », « un polythéisme tel, qu'à peine le monde en a-t-il connu un plus riche dans les cultes des dieux grecs[1] ». L'avenir est à une église libérée de toute règle de foi, *konfessionsfreie Kirche*, assez large pour unir les âmes par un culte commun, dont chacun interprétera à sa guise les symboles, et assez conséquente pour développer sans restriction, « sur le terrain d'une union inviolée entre la science et la foi », le principe latent du Protestantisme, la liberté de la conscience religieuse à l'égard de toute contrainte extérieure[2]. Ainsi le psychologue, concluant en philosophe, rejoint-il le « Christianisme sans dogmes » de l'extrême gauche libérale.

224. — Peut-être ces brèves indications permettront-elles d'entrevoir l'effort réalisé par Wundt, en vue d'assurer à ses conclusions une base strictement objective; à coup sûr, elles ne peuvent faire soupçonner ni l'immense érudition qu'il a mise en œuvre, dans les domaines les plus divers (linguistique, ethnologie, histoire), ni les patientes recherches qu'elle suppose, ni la finesse de certaines analyses. A ces mérites tous les critiques rendent hommage. Il n'en manque point, par contre, pour formuler, à l'égard de ses procédés et de ses thèses, les plus graves réserves[3].

Il nous suffira d'en signaler quelques-unes.

Le point de départ lui-même apparaît discutable. Il est vrai qu'une religion est un ensemble complexe; mais il est moins évident que l'idée religieuse ou le sentiment religieux, au moins dans leurs formes élémentaires, aient pour caractéristique la complexité; moins évident encore que cette complexité, si elle existe, présuppose une longue évolution et qu'elle exige l'influence d'une collectivité. Pour concevoir un dieu ou des dieux, auteurs ou ordonnateurs des choses, ne suffit-il pas d'une vague notion de la causalité? Et puisque, psychologiquement, il n'y a point de vie religieuse proprement dite, avant que l'individu n'ait fait siennes les conceptions religieuses et n'ait vécu pour ainsi dire les émotions qui leur correspondent, on ne voit pas comment la société pourrait l'amener à cette appropriation, si l'âme

1. *Völkerpsychologie*, t. VI, c. VIII, §. 3, p. 540 sq.

2. *Ibid.*, p. 549-50. — Conclusions analogues, à moindres frais de science et de talent, chez M. Raoul Richter, *Drei Dialoge über Religionsphilosophie*, in-3°, Leipzig, Wiegandt, 1911; *Religionsphilosophie*, in-8°, *ibid.*, 1912.

3. Voir sur ces critiques H. Faber, *Das Wesen der Religionspsych.*, p. I, c. I, p. 39-55; H. Ostertag, *Archiv für Religionspsych.*, 1914, t. I, p. 223.

humaine n'avait en elle l'amorce ou le germe des unes et des autres, amorce et germe dont la présence permet de contester le rôle prétendu indispensable de la société.

Wundt refuse aux primitifs toute connaissance de la causalité normale. — Un examen impartial de leur industrie et de leurs mœurs suffit à prouver qu'ils en ont quelque notion, au moins quant aux faits de l'expérience usuelle. Nous l'établirons plus tard.

Aussi gratuite cette autre affirmation, qu'il ne se rencontre, au sein des sociétés primitives, ni individualités marquantes, ni par conséquent d'initiatives appréciables. Wundt paraît avoir senti la force des objections qu'on lui opposa[1]; mais ayant besoin, pour pouvoir parler d'évolution naturelle et de lois naturelles, de placer aux origines cet anonymat des consciences, il s'est contenté de dire, dans une phrase à double effet, que l'expression *naturgeschichtlicher Vorgang* en rigueur n'était pas correcte, *freilich unzulänglich,* mais que peut-être, *vielleicht,* elle pouvait être tolérée[2]. Soulagé par cet aveu et couvert par ce fragile « peut-être », il a reconstruit au gré de ses préférences les premiers stades de l'évolution. « Psychologiquement, le cas est facile à comprendre, observe à ce sujet le R. P. Schmidt, puisque autrement il aurait dû mettre à bas tout l'édifice de sa *Völkerpsychologie*[3]. »

Sur un point différent, Wundt a porté plus loin ses concessions. A la suite des enquêtes sur les Pygmées, il a reconnu sans ambages la haute importance de ces peuples pour l'histoire de l'évolution[4] et la vraisemblance de la monogamie comme forme primitive du mariage[5], quitte à observer (ce dont nombre d'anthropologues auraient

1. Notamment le R. P. Schmidt, *L'ethnologie moderne,* dans *Anthropos,* 1906, t. I, p. 607 sq., 613 sq., 969 sq. — Sur l'insignifiance de l'individu chez Comte et chez les sociologues allemands, voir encore S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*², c. iv, p. 137 sq.; cf. *supra,* p. 284, note 1.

2. *Völkerpsychologie,* t. VII, *Die Gesellschaft* (1917), c. iii, p. 273; cf. p. 277.

3. *W. Wundts Völkerpsychologie* (*Bd.* VII, VIII), dans *Mitteilungen der Anthrop. Gesell. in Wien,* 1921; p. 23 du tiré à part. — On consultera avec grand profit cette critique fort bienveillante et très autorisée.

4. « *Eine Entdeckung,* dit-il, *die an Wichtigkeit den Entdeckungen der prähistorischen Anthropologie nicht nachsteht, und für die Völkerpsychologie jedenfalls eine entscheidendere Bedeutung besitzt* »; *Völkerpsychologie,* t. VII, *Die Gesellschaft,* c. ii, p. 164.

5. « *Die bei verschiedenen Pygmäen aufgefundene monogamische Ehe, die in der Tat, wie wir unten sehen werden, zusammen mit einer Reihe von Erscheinungen der späteren Entwicklung, die Monogamie als ursprüngliche Form der Ehe beim Menschen immerhin wahrscheinlich macht* »; *ibid.,* p. 168; cf. *Elemente,* c. iii, p. 46-51. — Le R. P. Schmidt enregistre cet aveu et poursuit la discussion, en cherchant à établir, par un ensemble de faits convergents, ce que Wundt conteste encore, le caractère primitif de

pu tenir compte) qu'après tout la monogamie se rencontre même chez certains animaux. L'aveu est méritoire et le recul notable, par rapport aux théories qui mettaient aux origines la promiscuité sans frein.

On s'étonne par contre de le voir, même après l'enquête de J. G. Frazer, maintenir le totémisme comme un phénomène universel, au point d'en faire la caractéristique du second stade de la civilisation[1] — même après les travaux de Graebner, méconnaître la véritable nature du système social à deux classes[2] — même après les études de Lang (§. 184), du R. P. Schmidt (§. 185) et de divers ethnologues, attribuer à l'influence chrétienne les dieux suprêmes et le monothéisme attestés chez plusieurs peuples non-civilisés[3], alors qu'un sociologue aussi libre de préjugés confessionnels qu'Émile Durkheim[4] n'ose plus recourir à pareille explication.

Inutile d'allonger la liste de ces remarques.

Des théories que les faits n'appuient pas, c'est la logique d'un système qui les exige. Wundt a développé le sien avec une ingéniosité extrême; c'est trop peu, pour en garantir la solidité. « A procéder ainsi par voie de dérivation et d'enchaînement, écrivait M. Oltramare[5], on ne rend pas justice à l'inouïe complexité des phénomènes religieux; ce ne sont jamais que des possibilités particulières, qui se

la civilisation propre à ces peuples; *Wundts Völkerpsychologie* (tiré à part), p. 7-11; cf. Schmidt-Koppers, *Völker und Kulturen*, p. II, c. III, p. 158 sq.

1. Enquête signalée plus haut, §. 188, p. 380, note 1. — La *Stammesgesellschaft*, âge du totémisme, succède d'après Wundt à l'*Urgesellschaft*. A ces degrés font suite la *politische Gesellschaft*, âge des héros et des dieux, puis l'*Entwicklung zur Humanität*. — Sur l'universalité du totémisme, *Die Gesellschaft*, c. III, p. 301 sq; *Elemente*, c. II, p. 121-39; cf. *Mythus und Relig.*², c. III, p. 327 sq. (ce dernier livre est antérieur à l'enquête de Frazer).

2. F. Graebner a prouvé (*Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten*, dans *Anthropos*, 1909, t. IV, p. 733 sq.; *Die sozialen Systeme in der Südsee*, dans *Zeitschr. für Sozialwissensch.*, 1908, t. XI, p. 663 sq., 748 sq. — Je n'ai pas vu ce dernier article), que le système à deux classes à droit maternel est complètement indépendant du totémisme de clan avec droit paternel et qu'il appartient à un cycle culturel différent, « *ein Ergebnis*, dit le R. P. Schmidt, *das ich für eine der bedeutendsten Grosstaten der neueren Ethnologie halte* »; *Wundts Völkerpsychol.*, p. 19. — Wundt reconnaît bien que le système à deux classes n'a rien à faire avec le totémisme (*Elemente*, c. II, p. 143); mais il le considère comme appartenant à la même civilisation et cherche à l'expliquer comme un stade antérieur et naturel; *Völkerpsychologie*, t. VII, l. IV, c. III, p. 290 sq.; « *der einfachste und natürlichste Anfang einer Klanverfassung* »; *ibid.*, p. 301.

3. En ce qui concerne les Pygmées, *Elemente*, c. I, p. 77 sq.; *Die Gesellschaft*, c. II, p. 169; pour les Australiens du sud, *Mythus und Religion*², c. II, p. 232 sq. — Le principe évolutionniste, qui le porte à considérer le monothéisme primitif comme impossible, est d'ailleurs nettement affirmé, *ibid.*, p. 320-21.

4. Plus haut, c. VIII, p. 376, note 3.

5. *RHR*, 1907, t. LV, p. 362; cf. 356-68.

trouvent erronées », et M. E. W. Mayer, théologien protestant, ne craint pas d'appeler la thèse de Wundt sur l'origine des représentations religieuses « un roman richement illustré[1] ». Ajoutons d'ailleurs que le « romancier » avait trop de bon sens pour ne pas reconnaître (et trop de sincérité pour ne pas avouer) le caractère de pure hypothèse auquel pouvaient uniquement prétendre certaines de ses explications[2].

225. — Ses idées maîtresses et celles des sociologues allemands ont été vulgarisées en France par Émile Durkheim (1858-1917), dans une longue série d'études et de recensions. En 1896, il a créé, pour les exposer, et pour les défendre contre des oppositions très vives, l'*Année sociologique*. On peut citer, parmi ses partisans les plus en vue, séparés d'ailleurs par bien des nuances, MM. H. Hubert, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl, R. Dussaud, G. Chatterton-Hill[3].

A coup sûr, on ne saurait parler ici d'emprunt brutal. Le positivisme français avait déjà ses traditions « sociologiques » et les thèses d'Outre-Rhin en avaient subi l'influence; d'ailleurs, après avoir passé la frontière, elles furent repensées, enrichies d'enquêtes nouvelles et surtout — c'est un fait, sinon un mérite — elles furent portées à un degré ultérieur de systématisation. La *Völkerpsychologie* de Wundt en particulier demeurait, à plus d'un égard, une psychologie du peuple, de la foule anonyme, *Volks-psychologie,* plutôt qu'une psychologie de la vie en société, *Gesellschafts-psychologie;* l'école française insiste de bien autre manière sur le rôle des institutions sociales et de leurs diverses modalités. Wundt attribuait à la *Völkerpsychologie* l'explication du *complexe;* Durkheim et ses disciples (du moins les plus décidés d'entre eux, comme MM. Hubert et Mauss) attribuent à la sociologie l'explication de toute donnée psychique qui présente un caractère de *contrainte,* et du coup, à tort ou à raison, le champ d'étude se trouve singulièrement élargi. Les deux écoles enfin, comme on va le voir, diffèrent notablement dans la manière de concevoir les

1. *Theolog. Rundschau,* 1914, p. 315 sq.; cf. *ibid.*, août-sept. 1916. — (cité par le P. Kruis, *ZKT*, 1917, t. XLI, p. 17).

2. « *Eine völkerpsychologische Entwicklungsgeschichte... vielfach noch auf Vermutungen und Hypothesen sich angewiesen sieht* »; Préface des *Elemente,* p. IV et V. — « *Angesichts der Stetigkeit der Vorgänge ist dabei eine gewisse Willkür kaum zu vermeiden* »; *ibid.*, introd., p. 7...

3. Pour MM. Hubert et Mauss, *supra,* p. 368; *infra,* p. 446, note 3. — Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* in-8°, Paris, Alcan, 1910 (3e édit., 1918) — R. Dussaud, *Introd. à l'hist. des relig.*, in-18, Paris, Leroux, 1914 — Chatterton-Hill, *L'étude sociol. des relig.*, *RBLR,* 1912, t. III, p. 1-42; *The sociol. Value of Christianity,* in-8°, Londres, Black, 1912 (apologie du Christianisme et du Catholicisme, en fonction des thèses de Durkheim).

premiers stades, les degrés, le terme de l'évolution[1], et leur divergence va parfois jusqu'à une entière opposition[2].

226. — Un examen préalable des « règles » formulées par É. Durkheim[3] nous disposera à comprendre sa définition des phénomènes religieux, l'origine qu'il donne à la religion, l'objet qu'il lui assigne et la valeur qu'il lui reconnaît. Il deviendra facile d'entrevoir, selon la valeur des principes et des procédés qui les dirigent, l'avenir probable de ces spéculations.

A l'exemple de Comte, ces auteurs excluent la recherche des causes premières et finales. Comme lui — et sans apporter d'arguments plus décisifs — ils condamnent l'introspection. Ils entendent borner leur enquête aux phénomènes et les expliquer par les données de l'expérience. « La première règle et la plus fondamentale, écrivait É. Durkheim, est de considérer les faits sociaux comme des choses[4] », c'est-à-dire comme des données objectives, en écartant toutes les « prénotions » ou interprétations subjectives[5], en les classant au préalable « par certains caractères extérieurs qui leur soient communs[6] ».

Cette règle, au premier abord, semble de nature à assurer une grande objectivité. Si l'on y regarde mieux, elle compromet, dès le début, le succès du travail.

Par « caractère extérieur » on n'entend pas en effet, puisqu'il s'agit de phénomènes sociaux et psychiques, des caractères physiques et sensibles, mais des caractères extérieurs aux interprétations soit de la conscience individuelle, soit de la spéculation métaphysique ou

1. Comme É. Durkheim insistait volontiers sur le caractère « essentiellement français » de la nouvelle science, M. Deploige s'est appliqué à montrer que l'apport allemand s'y révélait « d'une prépondérance écrasante »; *Revue néo-scol.*, 1907, t. XIV, p. 329 sq. — É. Durkheim a protesté, *ibid.*, p. 606 sq., 612 sq. — Textes reproduits dans S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*[2], in-8°, Paris, Alcan, 1912, c. iv, p. 122 sq., 393 sq. — Peut-être avons-nous réussi à préciser, dans le paragraphe précédent, les relations des deux écoles. — On trouvera en tous cas, dans le livre très documenté de M. Deploige, les plus utiles renseignements.

2. Voir la critique de Wundt par M. Mauss, *Rev. philos.*, 1908, t. LXVI, p. 48-78 et celle de Durkheim par Wundt, *Die Gesellschaft*, c. i, p. 22-28.

3. *Les règles de la méthode sociol.*, in-16, Paris, Alcan, 1895. En articles dans *Revue philos.*, 1894. La préface de la 2e édit. contient une réponse à ses critiques (5e édit., *ibid.*, 1910). — Plus sommaire, *Sociologie et sciences sociales*, dans Picard, *De la méthode dans les sciences*, in-12, *ibid.*, 1909, p. 259-87.

4. É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*[5], c. ii, p. 20 sq.; cf. préface de la 2e édit., *ibid.*, p. x sq.

5. *Ibid.*, c. i, p. 40 sq.; cf., du même auteur, *Les formes élémentaires de la vie relig.*, in-8°, Paris, Alcan, 1912, l. I, c. i, p. 32 sq.

6. *Règles*[5], c. ii, p. 45 sq.; cf. p. 54 sq.

théologique. Cette exclusion des « prénotions » est plus facile à décréter qu'à exécuter, car un phénomène psychique n'a son individualité, qu'autant qu'il est *conçu* ou *compris* tel qu'il est, ce qui ne va pas sans un minimum d'interprétation. En écartant systématiquement les interprétations individuelles ou communes, au lieu de chercher à dégager de leur confrontation la notion authentique du phénomène étudié, on risque donc seulement de s'en forger une autre beaucoup plus arbitraire. Si l'on vise à rester en dehors des systèmes, pour faire choix d'un trait qui ne préjuge pas les questions en cause, on s'expose à prendre, au lieu d'un *ensemble* seul caractéristique peut-être, une *note partielle,* forcément décevante, et au lieu d'un caractère *essentiel* et *premier,* un caractère *secondaire* et *dérivé* — on se condamne par conséquent à aborder le problème par un biais — ou même on risque de ne plus trouver de caractère *propre* et *exclusif*[1]. Les pires erreurs peuvent s'ensuivre.

La règle « la plus fondamentale » de la méthode sociologique est donc vicieuse.

Reprochant aux méthodes de Comte et de Spencer d'être encore trop finalistes, trop psychologiques[2], et de faire une place trop large aux prétendues tendances fondamentales de l'espèce humaine, É. Durkheim formule cette autre règle : il convient de chercher « la cause déterminante d'un fait social... parmi les faits sociaux antécédents et non parmi les états de la conscience individuelle[3] ». — S'il voulait dire seulement qu'il faut *essayer* d'expliquer les phénomènes sociaux par la Société, rien de plus juste; mais — on en verra bientôt la preuve — il entend que la méthode sociologique *doit* expliquer tout ce qui porte un caractère social par la Société. Le postulat est manifeste. On présuppose ce qui est en question. Autant vaudrait dire : « La méthode physico-chimique doit expliquer tout phénomène biologique ou physiologique par des antécédents d'ordre physico-chimique et non par le principe vital ou par quelque principe spirituel »... Ce n'est point là de la science; c'est du parti pris[4].

Toute sa construction sociologique enfin présuppose, comme sa

1. C'est ce qui est arrivé à Durkheim, pour qui la caractéristique commune des faits sociaux est *la contrainte* qu'ils exercent sur les consciences individuelles ; *Règles*[5], c. v, p. 150 sq. ; préface de la 2e édit., *ibid.*, p. xx sq. ; *Formes élément.*, l. II, c. vii, §. ii, p. 298 note; p. 303 et note. — Voir plus loin ce qui concerne la définition du phénomène religieux ; §. 227, p. 442.

2. *Règles*[5], c. v, p. 110 sq., 120 sq.

3. *Ibid.*, p. 135 sq.

4. Voir plus loin, p. 449.

base indispensable, la thèse signalée plus haut chez les sociologues allemands, que la société n'est pas une pure association de volontés individuelles, mais une réalité *sui generis,* une entité nouvelle[1]. Pour M. Tarde, c'est là un « postulat énorme », une « notion fantastique », pour MM. Andler et Bernès « une mythologie nouvelle », pour M. Fouillée « de la pure métaphysique[2] ». Et voilà sans doute la dernière injure! Évitons ces aménités, puisque nous ne sommes pas de la maison, et voyons les preuves.

É. Durkheim apporte une raison, qui lui semble péremptoire, et nombre de comparaisons, qui rappellent comment, dans l'ordre chimique et biologique, le composé est d'autre nature que ses composants. « Puisque la caractéristique essentielle [des phénomènes sociologiques] consiste, dit-il, dans le pouvoir qu'ils ont d'exercer, du dehors, une pression sur les consciences individuelles — [le choix de ce « caractère extérieur », fait en application de la « règle fondamentale », appelle des critiques que nous ferons plus loin] — c'est qu'ils n'en dérivent pas. — [C'est trop dire. La contrainte subie prouve seulement que ce qui nous oblige ne procède pas, au moins *intégralement,* de notre activité *libre;* elle pourrait provenir ou de formes a priori de notre esprit, ou de lois objectives, perçues par lui hors de lui, auxquelles il se conforme]. — Cette puissance contraignante, continue-t-il, témoigne qu'ils expriment une nature différente de la nôtre... Or, l'individu écarté, il ne reste que la société[3]. » Cette conclusion ne s'impose, même les prémisses concédées, que pour qui s'est imposé la règle de l'école sociologique, de trouver dans la Société l'explication de tout ce qui est social. La règle est aprioriste; la conclusion l'est aussi.

Quant aux comparaisons invoquées[4], il suffira de faire observer que, si des composants *hétérogènes* peuvent fournir un composé d'une espèce nouvelle, on chercherait en vain un cas où des éléments *homogènes* donnent un produit *sui generis,* qu'il s'agisse de gouttes d'eau, de grains de salpêtre ou de colonies animales... La seule *juxtaposition* des consciences humaines ne peut donc créer une entité de

1. « En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être psychique, si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau... » *Règles*[5], c. v, p. 127, 151; préface de la 2e édit., *ibid.*, p. xv sq.; cf. *Formes élement.*, Introduct., §. ii, p. 22; Conclus., §. ii, p. 603; *Année sociol.*, 1900, t. V, p. 128...

2. Cf. Deploige, *Conflit de la morale et de la sociologie*[2], c. iv, p. 157 sq.; c. v, p. 187.

3. *Règles*[5], c. v, §. ii, p. 124 sq.; *Formes élémentaires*, Conclus., §. iii, p. 619 sq.

4. *Règles*[5], c. v, §. ii, p. 126 sq.

« nature différente », pas plus d'ailleurs qu'elle ne donne naissance à la société. Celle-ci présuppose union et accord des volontés. Requise par la nature de l'homme, elle n'existe formellement qu'en vertu d'un *contrat d'association* explicite ou implicite. Par là même, elle accuse, au moins pour une part, une origine *psychologique*.

Ces quelques indications permettent de comprendre ce que l'école entend dire, en déclarant sa méthode « indépendante de toute philosophie,... objective,... exclusivement sociologique[1] ». Elles expliquent aussi pourquoi ses adversaires ne voient dans ses théories qu'une systématisation aprioriste et outrancière de la philosophie positiviste.

L'exposé de ses thèses majeures au sujet de la religion permettra de juger si ces censeurs exagèrent.

227. — Voici d'abord sa définition des phénomènes religieux. Elle présente un intérêt capital, puisque, selon sa teneur, tel ordre de faits relèvera ou non de la sociologie.

« Les phénomènes religieux, écrivait É. Durkheim en 1898, consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies, qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances[2]. » S'étant rendu compte que la notion d'obligation ou de contrainte n'est pas assez caractéristique[3], il adopta, en 1912, une formule nouvelle. « Une religion, dit-il, est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent[4]. » — Cette définition a l'avantage de distinguer de manière assez heureuse la magie de la religion[5]. L'une est « éminemment collective »; l'autre, pratiquée en marge et en fraude des rites approuvés par le groupe social, est toujours plus ou moins individuelle : « il n'existe pas d'Église

1. *Règles*[5], Conclusion, p. 172 sq., 175 sq.

2. *La définit. des phénom. relig.*, dans *Année sociol.*, 1898, t. II, p. 22; cf. p. 28.

3. Elle se rencontre encore dans les nécessités économiques, les obligations morales, les exigences intellectuelles ou lois de la pensée, choses fort disparates. — Voir plus loin, p. 445 sq.

La psychologie montre au surplus que, dans les âmes plus convaincues, plus généreuses et, en ce sens, plus religieuses, la spontanéité tend progressivement à devancer l'obéissance. Elles se portent *par amour* aux pratiques auxquelles les autres se résignent *par devoir*. « La charité parfaite, dit s. Jean, bannit la crainte », I *Joa.*, IV, 18 : et s. Paul observe, en ce sens, que « la loi n'est pas établie pour le juste », I *Tim.*, I, 9.

4. *Les formes élémentaires de la vie relig.*, l. I, c. I, § IV, p. 65.

5. *Ibid.*, p. 58 sq.; cf. Hubert, dans Chantepie de la S., *Manuel*, Introd., p. XLVII; distinction plus nette dans *Mélanges d'hist. des relig.*, préface, § II, p. XVII sq.

magique ». La définition demeure toutefois insuffisante. Les mots de sacré et d'église y ont seuls une teinte religieuse; les notions d'interdit et de communauté, auxquelles on réduit leur sens, demeurent profanes[1]. A ce compte, des associations de médecins ou d'artistes, comme il s'en constitue fréquemment pour promouvoir certaines conceptions en vogue, seraient autant de religions : n'ont-elles pas un lien communautaire, un esprit de corps, des « tabous » ou interdits très précis? De plus la définition a l'inconvénient d'unir si intimement les idées de religion et d'église, qu'un individu ne puisse être religieux, s'il ne fait partie d'une église, et que toute tendance à se faire dans son for intérieur « sa religion à soi » apparaisse comme a-religieuse, voire même (si l'on considère la logique du système) comme irréligieuse[2]. L'existence de cultes individuels, même dans les sociétés de culture inférieure, et la tendance marquée de l'esprit moderne, spécialement au sein du Protestantisme, à présenter l'individualisme religieux comme la forme la plus pure de la religiosité, constituent à cet égard une objection considérable. L'école sociologique ne pouvait l'ignorer, mais elle estime que les cultes individuels sont dérivés du culte social par voie d'appropriation et de dégénérescence[3] — ce qui est difficile à prouver par l'histoire, plus encore par la psychologie — et elle déclare que l'individualisme « méconnaît les conditions fondamentales de la vie religieuse[4] » — ce qui peut être exact, sans légitimer en rien la définition proposée : une religion inconséquente, en effet, n'en est pas moins une religion; pour lui refuser ce nom, il faudrait prouver que la forme sociale n'est pas seulement *connaturelle* ou *normale,* en ce sens que toute religion tend à s'organiser en communauté ou église — ce que l'on admet communément — mais *essentielle*[5], en ce sens que toute idée religieuse et toute église déri-

1. Voir les efforts de Durkheim, *Formes élément.*, l. I, c. I, §. III, p. 50 sq. et de M. Mauss, *Manuel*, Introd., p. XXXIX sq., pour préciser la notion de *sacré.*

2. *A-religieuse*, puisque l'individu n'est pas encore incorporé à une église ou même ne veut pas d'église ; *ir-réligieuse,* puisqu'il va à l'encontre de la fin de toute religion, qui, d'après cette école, est la société elle-même; voir plus loin, §. 229, p. 447.

3. *Année sociol.*, 1898, t. II, p. 27; *Formes élément.*, l. I, c. I, §. III, p. 57; l. II, c. V, §. II sq., p. 246 sq. ; Conclus., §. I, p. 607.

4. *Formes élément.*, *ibid.*, p. 607.

5. Le point vif du débat est là. La religion est-elle *essentiellement* sociale, ou *naturellement, normalement* sociale?

Au sens strict n'est « essentiel » que ce qui est *constitutif,* les éléments accidentels mis à part; au sens large, ce qui découle de l'essence par un lien nécessaire, à titre de *propriété inséparable;* en un sens très large, ce qui répond à une tendance intime de l'être, à titre de *complément connaturel...* Certains auteurs, en déclarant la religion « essentiellement sociale », paraissent s'en tenir à cette dernière conception. Il y aurait avantage à éviter des manières de parler équivoques.

vent de la société — cette dernière opinion est propre à l'école sociologique; mais on va voir si elle est dûment prouvée ou plutôt comment elle est commandée par ses présupposés et par sa méthode.

228. — A entendre ces théoriciens, en effet, la religion est un produit de la société. Ils en proposent une triple preuve, *historique, psychologique, critériologique.*

L'histoire tout d'abord fournirait l'exemple du totémisme (§. 187). Durkheim l'a étudié avec grand soin et l'estime décisif[1]. Cet ensemble de croyances et de pratiques apparaît en effet en étroit rapport avec la constitution des clans et la vie collective. Or, « quand une loi a été prouvée par une expérience bien faite, cette preuve est valable universellement »[2]. — Cette démonstration pèche par plus d'un point. Elle suppose en effet acquis, 1° que le totémisme est un phénomène primitif, 2° qu'il est ou du moins qu'il a été universel, 3° qu'il constitue proprement une religion. Tout cela est contesté, au nom même de l'histoire[3]. Quant au principe allégué, qu'une « expérience bien faite » suffit, « dans un cas même unique », il est, observe M. Loisy, « très discutable en matière d'ordre humain, moral et historique, parce que là une expérience est rarement sans lacunes... » Bien plus, « le principe se fonde sur un postulat démontré faux [ou tout au moins contestable], à savoir : que la substance de la religion est demeurée invariablement la même dans tous les temps, chez tous les peuples, depuis l'origine de l'humanité »[4].

1. *Formes élément.*, l. II, p. 141 sq.

2. *Ibid.*, Conclusion, p. 593; cf. l. I, c. IV, §. II, p. 134, 135.

3. Voir plus haut, c. VIII, p. 379 sq. — « Il peut y avoir, dit fort justement M. Loisy, une religion embryonnaire dans les sociétés totémistes, mais le totémisme lui-même n'est pas une religion... pas plus que la vieille monarchie égyptienne n'était la religion de l'Égypte... quoique la religion égyptienne ait été un élément essentiel de l'État égyptien » ; *Sociologie et religion,* dans *RHLR*, 1913, t. IV, p. 50. — Cf. Fr. Bouvier, *Le totémisme est-il une relig.?* dans *Rev. de philos.*, 1913, t. XXIII, p. 341 sq.

4. *Sociologie et religion,* dans *RHLR,* 1913, t. IV, p. 75. « On pourrait d'ailleurs contester, continue l'auteur de cet article fortement pensé, que M. D. nous apporte une expérience. Il nous apporte des raisonnements sur un petit nombre de faits et ces raisonnements... sont un effort énergique et persévérant, pour encadrer les faits dans la série de déductions qui sont tirées du postulat initial : identité absolue du social et du religieux. » — La théorie de Durkheim, écrivait Wundt, « se compose pour une part d'affirmations des plus audacieuses, *höchst gewagte Behauptungen,* pour une autre d'une explication des faits affirmés qui procède manifestement des spéculations personnelles de l'auteur. Ainsi prend-il pour acquis que le totémisme est la religion la plus primitive, assertion... indubitablement erronée » ; *Völkerpsychologie,* t. VII, *Die Gesellschaft,* c. I, p. 26 sq. — Voir en outre les critiques formulées par MM. van Gennep, S. Hartland, G. d'Alviella, A. Bruno etc., dans A. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique,* p. I, c. II, p. 40 sq.

La seconde preuve n'est pas plus convaincante.

« *La psychologie* dit-on, expliquerait sans peine comment la société peut éveiller dans l'âme de l'individu les sentiments de crainte, d'admiration, de vénération et d'amour. Ne le domine-t-elle pas par sa puissance? Ne lui doit-il pas son éducation, la sécurité dont il jouit? N'est-elle pas une providence qui le comble sans cesse de nouveaux bienfaits?[1] »... — Admettons-le. Il reste encore à expliquer comment la société, si étrangement mêlée de bien et de mal, peut provoquer dans les âmes l'éclosion des conceptions *idéales*[2]. En appeler, comme les psychologues, « à une faculté naturelle d'idéaliser », une sociologie positiviste y éprouve une répugnance extrême. Voici donc la solution de Durkheim. « La vie collective, dit-il, quand elle atteint un certain degré d'intensité,... détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique... L'homme ne se reconnaît pas; il se sent comme transformé et, par suite, il transforme le milieu qui l'entoure... La conscience collective est autre chose qu'un simple épiphénomène de sa base morphologique... Pour [qu'elle] apparaisse, il faut que se produise une synthèse *sui generis* des consciences particulières. Or cette synthèse a pour effet de dégager tout un monde de sentiments, d'idées, d'images qui, une fois nés, obéissent à des lois qui leur sont propres[3]. » — On voit combien il importe à ces auteurs que la société soit un tout *sui generis,* distinct en nature des éléments qui le composent, et comment ils transportent à la société ainsi conçue, le mysticisme y compris, les facultés qu'ils refusent à l'individu.

La dernière preuve, en montrant d'où proviennent les idées d'interdit et de contrainte, présentées comme spécifiques de la mentalité religieuse, tend à établir que la religion *ne peut avoir* d'autre origine que la société. « Tout ce qui est obligatoire, dit Durkheim, est d'origine sociale... Si l'on s'interdit de dépasser le domaine de l'expérience, il n'y a pas de puissance morale au-dessus de l'individu, sauf celle du groupe auquel il appartient. Pour la connaissance empirique, le seul être pensant qui soit plus grand que l'homme, c'est la société[4]. » — Que l'on veuille bien noter ce principe : « tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale ». — Durkheim et ses disciples ont bien vu que les caractères d'obligation et de contrainte sont communs aux idées religieuses, juridiques, morales, comme aux notions géné-

1. *Formes élément.*, l. II, c. vii, §. ii, p. 295 sq.
2. É. Boutroux, *Science et religion,* c. iv, §. iii, p. 206 sq.
3. *Formes élémentaires*, Conclus., §. i, p. 600 sq.
4. *Définit. des phénomènes relig.*, dans *Année sociol.*, 1898, t. II, p. 23; cf. p. 27.

rales ou « catégories mentales »[1] de genre, de force, d'espace, de temps... Toutes s'imposent à l'esprit. Rejetant à la fois les formes a priori du criticisme kantien et l'empirisme évolutionniste de SPENCER[2], ils devaient donc expliquer leur formation dans l'esprit d'une manière applicable à tous les ordres de connaissance, ou renoncer à rien expliquer. Ici encore, ils invoquent l'action de la conscience collective. La société, précisément parce qu'elle constitue une réalité *sui generis*, possède et possède seule le pouvoir d'élaborer ces représentations collectives, qui règlent ensuite la pensée individuelle[3]. Elle est vraiment, comme on voit, le *deus ex machina* du positivisme nouveau. Mais, en admettant même l'existence de cette entité *sui generis*, on ne peut manquer d'observer que la société, n'étant qu'une partie de l'univers, ne saurait conférer aux catégories une valeur universelle. « C'est oublier, répond DURKHEIM, que si la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire; elle fait partie de la nature; elle en est la manifestation la plus haute... Il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a de plus essentiel, soit radicalement différente d'elle-même[4]. » L'affirmation de cette impossibilité dépasse évidemment l'expérience collective aussi bien que l'expérience individuelle; mais, cette difficulté mise à part, la plus grave de toutes reste sans solution : en effet les catégories élaborées par la société pour l'universalité des choses peuvent-elles acquérir de son fait, non seulement une valeur pratique et socialement utile, mais la valeur *absolue* que leur attribuent, dans leur domaine respectif, le sens commun, le sens moral et le sens religieux, valeur sans laquelle l'ordre moral, ni l'ordre religieux, tels que les individus et les sociétés les ont conçus au cours de l'histoire, n'ont pas de fondement[5]?

1. Je conserve le mot de « catégories » employé par ces auteurs, bien qu'appliqué aux idées de genre, de force, de totalité, il prenne un sens plus large que chez ARISTOTE et KANT.

2. Voir plus haut, c. VII, p. 289.

3. *Formes élémentaires*, Introd., §. II, p. 18 sq.; Conclus., §. III, p. 616 sq. — MM. HUBERT et MAUSS ont exposé, dans le même esprit, la formation de l'idée de temps, *Mélanges d'hist. des relig.*, p. 189 sq.

DURKHEIM dit : « certaines, tout au moins, des catégories sont choses sociales »; *op. cit.*, Conclus., §. IV, p. 627. — Ses assertions d'ordinaire ne comportent pas cette réserve et il semble que la logique du système ne puisse l'admettre. « Toutes les fois que nous sommes en présence d'un *type* de pensée ou d'action qui s'impose uniformément aux volontés et aux intelligences particulières, cette pression exercée sur l'individu décèle l'intervention de la collectivité »; *ibid.*, §. III, p. 620.

4. *Formes élémentaires*, Introd., §. II, p. 25 sq.

5. Que l'on veuille bien noter le sens précis de cette objection. — Prétendre réfuter le

L'origine que l'école sociologique attribue aux conceptions religieuses permet de prévoir l'objet réel qu'elle assigne aux religions et la valeur qu'elle leur reconnaît.

229. — Si les catégories de l'esprit et les notions idéales de moralité et de droit sont des produits sociaux, elles sont forcément fonction de la société : ce sont, conçues par elle, ou ses propres qualités, ou des conditions de son existence. En ce sens, c'est elle-même qu'elle impose au culte de l'individu, à sa pensée par des représentations obligatoires, à son activité par des pratiques sociales en rapport avec ces conceptions. Le sociologue qui a pénétré ce mystère est donc pleinement cohérent avec lui-même, quand il reporte sur la société l'adoration que des générations moins éclairées adressaient à des « êtres mythologiques ». « Nous admettons, écrivait Durkheim, que les croyances religieuses reposent sur une expérience dont la valeur démonstrative, en un sens, n'est pas inférieure à celle des expériences scientifiques, tout en étant différente... Mais il ne suit aucunement que la réalité qui la fonde soit objectivement conforme à l'idée que s'en font les croyants... Cette réalité, que les mythologies se sont représentée sous tant de formes différentes, mais qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société[1]. » « Je ne vois dans la divinité, disait-il ailleurs, que la société transfigurée et pensée symboliquement[2]. »

Pareille exégèse de la pensée religieuse apparaît bien hardie, si l'on observe que la découverte de leurs attaches régionales et sociales,

positivisme sociologique, parce qu'il n'aboutit pas à l'Absolu, c'est supposer que cet Absolu existe et se placer sur le terrain métaphysique. Nous nous sommes interdit de le faire. Au surplus, une science du phénomène resterait logique, si elle se contentait de déclarer, sans nier *l'existence* d'un Absolu, qu'elle ne peut l'établir. Montrer au positivisme qu'il ne rend pas compte de *la croyance* à l'Absolu, c'est l'amener à reconnaître que son explication est inadéquate aux données de l'expérience, fausse par conséquent, quand elle se donne pour complète et définitive. Nous nous bornons à cette constatation.

L'école sociologique répondra, il est vrai, que cette croyance au Droit, au Bien, au Beau, au Vrai absolus est une illusion et qu'elle en a expliqué la genèse... Bien d'autres l'ont dit, depuis les sophistes grecs; cependant l'humanité (c'est-à-dire non seulement la grande masse humaine, mais avec elle l'élite des penseurs) s'est refusée à reconnaître ses pensées dans les pensées qu'ils lui prêtaient et son illusion dans l'illusion qu'ils dénonçaient. C'est *un fait*.

1. *Formes élémentaires*, Conclus., §. I, p. 596,597.

2. *La détermination du fait moral*, dans *Bulletin de la Soc. franç. de philos.*, avril et mai 1906; cité par Deploige, *Conflit de la morale et de la sociol.* [2], c. IV, p. 149. — Mêmes déclarations de Durkheim, dans une conférence à l'*École des hautes études sociales*, *ibid.*, et mêmes conceptions chez G. Simmel (*Einleitung in die Moralwissenschaft*, 2 in-8°, Stuttg. et Berlin, 1904, t. I, p. 444); dans Deploige, *op. laud.*, p. 150, note.

à l'heure où se sont imposées les premières comparaisons entre les cultes antiques, a marqué le commencement de leur dissolution, et que l'histoire comparée des religions est prônée de nos jours par la libre pensée comme un sûr moyen d'amener un résultat analogue. Tolérable peut-être, si elle se bornait à dénoncer l'illusion de quelques peuplades totémistes, n'apparaît-elle pas invraisemblable, si l'on réfléchit que d'Aristote à Plotin, de saint Augustin à saint Thomas, de Luther à Bossuet, à Descartes et à Kant, les grands penseurs de l'humanité, sans s'en douter, auraient adoré... la Société!

230. — Du moins, cette interprétation de la croyance en Dieu permet-elle aux sociologues de reconnaître la valeur profonde et durable de toutes les religions. Dans le passé, elles ont été les grandes éducatrices du genre humain; il subsiste même en elles quelque chose d'éternel : la foi et le culte[1]. Ensemble des représentations collectives qui « devancent la science et la complètent prématurément », « intuitions obscures de la sensation et du sentiment qui tiennent lieu souvent de raisons logiques[2] », la foi fournit à la pensée individuelle les idées qui assurent le développement de la vie sociale. « Collection des moyens par lesquels [la foi] se crée et se recrée périodiquement[3] », le culte donne aux idées la force pratique qu'elles ne sauraient avoir comme notions abstraites : issues de la vie sociale, elles ont besoin des rites collectifs pour entretenir leur chaleur et renouveler leur énergie. Aussi, malgré l'échec des cultes fondés à l'époque de la Grande Révolution et du culte positiviste tenté par Comte, Durkheim prévoit-il, sans pouvoir encore déterminer sa forme précise, la constitution d'un culte social approprié aux temps nouveaux[4]. Partie de la *Philosophie positive,* l'école aboutit donc au « mysticisme » de la *Politique positive,* manifestant ainsi le lien intime qui unit, chez Auguste Comte, ces deux phases d'une pensée que certains critiques présentent comme dissociables et opposées[5].

231. — Dans ces conditions, pensons-nous, on ne court pas grand

1. *Formes élémentaires,* Conclus., §. II, p. 615 sq.

2. *Ibid.*, p. 615, 616.

3. *Ibid.*, §. I, p. 596. — « Les idées et les sentiments collectifs ne sont possibles que grâce à des mouvements extérieurs qui les symbolisent », p. 598. Durkheim ne voit pas d'ailleurs « de différence essentielle entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ... et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale »; *ibid.*, §. II, p. 610. — Comparer sur ce point les dernières thèses de M. Loisy; *supra*, p. 293, note 6.

4. *Formes élémentaires,* Conclus., §. II, p. 609 sq.

5. Voir plus haut, c. VII, p. 283, note 2.

risque à prédire que l'école sociologique française, malgré la faveur dont elle jouit dans certains milieux, ne saurait compter sur un long avenir. L'histoire des autres écoles en est un garant suffisant. Celles qui ont disparu, après un éclat éphémère, prenaient avec telle ou telle science (archéologie, ethnologie, linguistique ou autre) des libertés inavouables. L'école sociologique, à supposer même qu'elle soit en règle avec l'ethnologie et l'histoire — ce qui n'est pas — en prend de plus fortes avec la psychologie, en interprétant de façon violente le sentiment religieux. L'esprit de système est chez elle bien autrement manifeste. Sa pièce maîtresse — la conception de la société comme d'une réalité *sui generis* — à défaut de toute démonstration satisfaisante, apparaît comme un pur postulat. Sa méthode tout entière repose sur un autre postulat, à savoir qu'il est possible d'expliquer toutes les données de l'expérience sans sortir de l'expérience, ou, ce qui est plus gratuit encore, qu'il est possible d'expliquer toute la vie religieuse par les seuls facteurs sociologiques.

Au demeurant, les sociologues allemands et français dont il vient d'être question auront eu le mérite d'imposer à l'attention l'étude des rapports de la vie religieuse avec la vie sociale. Le sujet est trop grave et trop captivant, pour ne pas continuer à intéresser historiens, psychologues, sociologues et philosophes; il est par contre trop complexe et trop délicat, pour être traité par des procédés si arbitraires.

A considérer certaines orientations nouvelles, ne peut-on ajouter, à l'excuse de ces théoriciens, qu'ils sont venus trop tôt — à leur charge, qu'ils sont restés trop longtemps cantonnés dans leurs conceptions premières?

Les découvertes d'Ankermann, de Frobenius, de Graebner, du R. P. Schmidt sont en effet d'une exceptionnelle importance[1]. En établissant l'existence de civilisations archaïques nettement distinctes, en fournissant la preuve de migrations qui expliquent leur distribution actuelle au moins dans certaines parties du globe, elles ont ruiné la thèse d'une évolution uniforme dans toutes les races humaines. Si l'on peut encore parler de *tendances communes,* attes-

1. Voir plus haut, c. VIII, art. V, *École historico-culturelle*, §. 196-201, p. 395 sq. — De cette importance on peut voir une preuve significative dans certaines concessions de Wundt (*supra*, p. 436) et dans le jugement qu'il porte sur la « nouvelle ethnologie »; *Völkerpsychologie*, t. VII, *Die Gesellschaft* (1917), p. 53-65.

Nous visons ici les *faits* établis par ces divers savants. — La *théorie* développée par le R. P. Schmidt dans ses dernières publications présente de plus un grand intérêt, comme effort méritoire pour accorder aux considérations économico-sociologiques la place qui leur revient; *supra,* §. 199, p. 400; cf. p. 502-03.

tées qu'elles sont par des faits aussi généraux que la magie, l'animisme, la fantaisie mythologique, on ne peut plus parler de *conceptions* ou d'*institutions primitives identiques et nécessaires,* comme on le disait naguère du totémisme (§. 187 sq.), du matriarcat[1], de la promiscuité sexuelle... Les schémas évolutionnistes et la méthode évolutionniste elle-même appellent une révision.

Cette conclusion semble d'autant plus justifiée, qu'on peut observer actuellement, chez des ethnologues qui n'appartiennent pas à l'école historico-culturelle, voire chez des ethnologues qui l'attaquent, une tendance très nette à réagir contre l'appel quasi exclusif aux possibilités psychologiques et à réclamer l'emploi des critères positifs dont fait usage la méthode historique[2].

La crise par laquelle passe, depuis quelques années, le « dogme transformiste » paraît constituer un symptôme plus grave encore. Que les philosophes spiritualistes, sans nier toute transformation des espèces ou formes (animales ou végétales), dénoncent l'impuissance de l'évolution à expliquer le passage de l'inorganique à l'organique, de l'animal à l'homme, il n'y a là rien de neuf. Ce qui l'est davantage, c'est que certains transformistes avouent aujourd'hui les points faibles et les insuffisances des théories darwiniennes, les uns parce qu'une révision consciencieuse des faits a modifié tardivement leur opinion, les autres, comme le disait M. Kassowitz, à la *Société de philosophie* de Vienne, parce qu'une libre critique leur paraît sans danger, maintenant que la science leur semble avoir définitivement conquis, au cours de longues controverses, une pleine autonomie à l'égard des dogmes religieux[3]...

L'ethnologie et l'étude des religions primitives semblent bien arrivées à une heure décisive de leur histoire.

1. Lancée par J. J. Bachofen (*Das Mutterrecht*, in-8°, Bâle, 1861; 2e éd., 1897), soutenue après lui par Mac Lennan, J. Lubbock, L. H. Morgan, Rob. Smith, G. A. Wilken etc., la théorie du matriarcat primitif est encore défendue par M. E. S. Hartland; *Primitive Society,* in-8°, Londres, Methuen, 1921 (riche bibliogr.).

2. Tel ethnologue américain, B. Laufer, ne va-t-il pas jusqu'à dire, que la théorie de l'évolution est « la plus vide, la plus stérile, la plus pernicieuse qui ait jamais été conçue dans l'histoire de la science... un joujou vulgaire pour grands enfants, *a cheap toy for the amusement of big children* »; *American Anthropologist,* 1918, t. XX, p. 90. Cité par le P. Schmidt, *Anthropos*, 1919-20, t. XIV-XV, p. 548; avec divers extraits des ethnologues A. Kroeber, J. R. Swanton, Fr. Boas, *ibid.*, p. 546 sq. — à propos de l'article de Fr. Boas, *The Methods of Ethnology*, *Americ. Anthropologist,* 1920, t. XXII, p. 311-21.

3. D'après le Dr. S. Jankélévitch, *Revue philosophique*, 1903, t. LV, p. 671, dans sa recension de *Die Krisis des Darwinismus,* Leipzig, 1902. — Cf. A. Beaunier, *La crise du Darwinisme,* dans *RDM*, 1919, t. LI, p. 208-19, à propos de Grasset, *Le dogme transformiste*, in-18, Paris, Renaissance du livre, [1918].

CHAPITRE DIXIÈME

LES COURANTS DU SIÈCLE ET LE COURS DES SIÈCLES

232. — Au terme de cette longue enquête, nous pouvons essayer de dégager quelques vues générales et quelques conclusions. Qu'on veuille bien toutefois, pour prévenir des déceptions, se rappeler le but restreint que nous avons assigné à notre travail[1]. Nous n'avons voulu écrire ni une histoire générale des religions, ni l'histoire particulière, ni l'apologie d'aucune d'entre elles, ni une philosophie de la Religion. Nous bornant à exposer avec exactitude et à juger avec impartialité les études qui ont eu pour objet la comparaison des religions, nous nous sommes uniquement proposé, pour nous et pour le lecteur qui voudrait nous suivre, de mûrir notre pensée et d'affiner notre sens critique, en profitant des leçons du passé. Sans fournir aucune réponse positive aux multiples questions que soulève la diversité des cultes, nous souhaitions seulement apprendre à les aborder de manière vraiment scientifique. L'histoire de la philosophie limite de même ses prétentions et assure des avantages identiques. Elle permet d'observer les grands problèmes qui ont préoccupé l'esprit humain, les méthodes employées, les solutions adoptées et le rythme suivant lequel elles s'appellent, se complètent et se remplacent tour à tour. Sans se prononcer sur la valeur d'aucun système, elle prépare cependant l'esprit à élaborer une solution personnelle avec plus de circonspection et de prudence. L'évolution pratique des idées manifeste en effet, plus nettement que la réflexion abstraite, les liens intimes qui les unissent et leurs conséquences réelles. L'examen des divers procédés d'étude suggère des industries que l'initiative individuelle eût difficilement découvertes, et l'appréciation judicieuse de leurs ressources permet d'éviter des tâtonnements inutiles ou des errements manifestes : un homme averti en vaut deux.

Dans cet esprit, nous résumerons d'abord, à grands traits, les

1. Voir Préface, p. VII et c. I, § 1, p. 2.

phases principales des études comparatives, en signalant les problèmes abordés, les méthodes adoptées, les solutions proposées, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. — Avec plus de détail, pour donner avant de conclure une idée précise de la situation actuelle, nous décrirons ensuite les attitudes qu'adoptent à l'égard du Judaïsme et du Christianisme les critiques contemporains. — Pour éclairer en quelque mesure les causes de l'évolution décrite dans ces pages, nous nous arrêterons quelques instants à observer le rapport étroit du problème religieux avec les problèmes fondamentaux de la philosophie. — Ramenant les diverses solutions à quelques types généraux, nous nous appliquerons enfin à apprécier, d'un point de vue purement formel ou logique, leur cohérence et leurs avantages respectifs.

Les conclusions méthodologiques feront l'objet de notre second volume.

Art. I. — *PHASES SUCCESSIVES DES ÉTUDES COMPARATIVES*

§. 233. L'antiquité païenne. — §. 234. Premiers siècles de l'ère chrétienne. — §. 235. Le moyen âge. — §. 236. L'Humanisme et la Réforme. — §. 237. XVIIe et XVIIIe siècles. — §. 238. XIXe siècle.

233. — Toute assertion formulée à l'encontre de nos idées personnelles nous invite à les examiner à nouveau, pour les abandonner, les reprendre ou les concilier, s'il y a lieu, avec celles d'autrui. Les tribus ou les nations les moins soucieuses de spéculation théologique furent donc amenées à discuter leurs croyances, dès qu'elles se trouvèrent, par le seul voisinage, le commerce, les migrations ou les guerres, en contact avec des religions différentes de la leur. Autant qu'on en peut juger par le caractère composite des légendes mythologiques, des poèmes théogoniques et des liturgies que nous a laissés l'antiquité, la question fut fréquemment résolue par voie de compromis (§. 3, 4). Le fait s'explique par l'incertitude des opinions sur l'origine de l'homme, ses fins dernières, la nature de Dieu, par la crainte superstitieuse de blesser des divinités dont les titres à l'adoration apparaissaient plausibles, par un sentiment plus ou moins précis de poursuivre des buts identiques, enfin par des calculs politiques, qui portaient à gagner les populations vaincues, en accordant droit de cité à leurs dieux.

Quand le progrès de la civilisation eut rendu possibles, avec l'organisation politique des états et la spécialisation du travail, les études désintéressées des premiers philosophes et des premiers historiographes, le problème fut senti plus vivement, ceux-ci fournissant de plus amples descriptions des croyances et des rites exotiques, ceux-là

s'appliquant à discuter leur valeur. Bientôt, tous les systèmes philosophiques qui devaient réapparaître plus tard sous des formes variées, eurent en Grèce leurs représentants (matérialisme, idéalisme, théisme, scepticisme, épicuréisme, éclectisme), entraînant chacun des jugements divers sur les religions (§. 5-18). De manière générale, les penseurs se prononcèrent contre les rêveries de la mythologie et contre les extravagances de la superstition populaire, avec d'autant plus de force qu'ils avaient, comme les éléates et les socratiques, une conception plus haute de la divinité ou, comme les stoïciens, une notion plus épurée de la moralité et de la dignité humaine. Toutefois, si l'on met à part les « sophistes », qui professèrent l'athéisme, les pyrrhoniens ou sceptiques, et les partisans de la Nouvelle Académie, que la diversité des opinions conduisit à s'abstenir de toute affirmation, ils prirent soin de distinguer entre le fond et la forme des religions. Le fond, c'est-à-dire l'existence de la divinité et la légitimité du culte qu'on lui adresse, leur parut autorisé par la conviction en quelque sorte innée de l'âme et par le consentement universel; la forme, c'est-à-dire les traditions et les rites, leur sembla, pour une part plus ou moins large, une traduction allégorique d'idées au moins analogues. Cette manière de voir, défendue surtout par le Stoïcisme, fournissait à toutes les religions une justification aisée (§. 15). Sceptiques, académiciens et éclectiques s'accordant de leur côté à respecter les institutions traditionnelles, la tolérance et le syncrétisme règnent partout à la fin du monde antique (§. 19).

234. — La bigarrure des religions s'accroît au début de l'ère chrétienne : les cultes orientaux renversent les digues que leur a longtemps opposées la législation romaine; le Judaïsme et le Christianisme exercent une active propagande; les sectes gnostiques pullulent. Dans les âmes sollicitées par tant de sacerdoces, troublées par le concert discordant de leurs offres et de leurs promesses, l'inquiétude religieuse augmente. Deux camps se forment, de plus en plus tranchés : celui des syncrétistes et celui des intransigeants.

D'une part, en effet, bien que les diverses écoles de philosophie païenne (stoïcienne, néo-pythagoricienne, néo-platonicienne) conçoivent de plus en plus l'organisateur du monde comme unique, transcendant et ineffable, la théorie des êtres intermédiaires (§. 27), produits par le dieu suprême ou émanés de sa substance, leur permet de maintenir les dieux secondaires, et l'exégèse allégorisante (§. 28), qu'elles utilisent toutes, leur offre un moyen commode de donner aux traditions religieuses en apparence les moins acceptables un sens accommodé de tous points à l'esprit du temps. Ainsi, avant de périr,

tous les cultes, surtout les cultes solaires, reprennent un regain de vie. Concéder aux autres le droit à l'existence, pour bénéficier en retour d'une égale liberté et d'un mutuel appui, est leur tactique commune. Dieu même, dit le Néo-platonisme, prend plaisir à cette diversité.

D'autre part, le Judaïsme et le Christianisme maintiennent des prétentions exclusives et les écrivains ecclésiastiques, pour les soutenir, inaugurent bientôt une apologétique basée sur la comparaison des religions : par un concordisme parfois superficiel, ils s'appliquent à montrer qu'ils agréent parmi les dogmes du paganisme tous ceux que la raison peut avouer; seuls, ajoutent-ils, ils professent en outre des doctrines plus élevées, garanties par des témoignages divins (§. 29-41).

Cette attitude amène une transformation dans la polémique. Néo-pythagoriciens et néo-platoniciens surtout, les plus subtils et les plus acharnés adversaires de la religion chrétienne, font argument des ressemblances qu'elle présente avec ses rivales, pour prouver qu'elle n'a rien de plus qu'elles, ni miracles, ni prophéties, voire même qu'elle donne asile aux pires éléments de la superstition (§. 46, 47). L'objection est poussée si loin, que dix-huit siècles de controverse n'y ont guère ajouté. Les apologistes de l'Église répondent qu'analogie n'est pas identité, que la similitude matérielle des gestes importe peu où les idées s'opposent (§. 51); loin de nier toute infiltration des rites ethniques dans la liturgie juive et chrétienne, ils expliquent, en faisant large place aux éléments contingents dans la religion absolue, que Dieu a pu tolérer pour un plus grand bien des pratiques qui ne répondent pas à ses préférences : c'est la thèse de la « condescendance » (§. 31, 40, 52). En pratique, le dernier mot leur reste. La victoire du Christianisme est consacrée par l'édit de Milan.

235. — Les études comparatives, longtemps interrompues, reprennent au moyen âge, lorsque l'Islam, après avoir menacé la Chrétienté par la puissance de ses armes, vint la troubler par la séduction de sa philosophie. Averroès en particulier, formé à l'école d'Aristote et de Plotin, accentuait la transcendance divine, la déclarait intraduisible en langage humain autrement que par de purs symboles, niait le miracle, au sens courant du mot, réduisait l'inspiration et la prophétie à une intelligence plus profonde de la vérité, transmise par voie d'images, classait parmi les grands inspirés Moïse, Jésus, Mahomet, et professait la valeur relative de toute foi (§. 59-64). Cette doctrine subtile et profonde arrivait à son heure, dans les écoles latines, avides de spéculation, et troublées d'apprendre, dans le même temps,

qu'en dehors des mahométans, des peuples immenses, tartares et mongols, étaient jusque-là restés en dehors du salut offert par l'Évangile. Les docteurs catholiques, en conséquence, abordent à nouveau tous les grands problèmes de la philosophie religieuse, existence de Dieu, détermination de ses attributs, théorie du miracle et de la prophétie, rapports de la raison et de la foi (§. 70-73). Saint Thomas d'Aquin surtout, par ses thèses sur l'*analogie* (§. 74), s'applique à concilier l'impossibilité d'une connaissance de l'Infini adéquate à son objet (*comprehensio*) avec la vérité de la connaissance restreinte que nous pouvons en acquérir (*cognitio*). C'était éclairer le point central du débat : si quelques termes au moins de la langue philosophique peuvent, en leur sens propre, exprimer l'essence divine, le symbolisme d'Averroès est sans fondement et le relativisme qu'il en déduit inadmissible ; l'exclusivisme dogmatique reprend ses droits.

Un petit nombre d'auteurs, à cette époque, ébauchent une théologie comparative, en ouvrant la série de leurs études par un examen des diverses religions. La plupart cependant prennent un ordre inverse, démontrent d'abord la vérité de la foi chrétienne et reviennent aux cultes ethniques, quand ils traitent des péchés contre la religion : idolâtrie, superstition, magie (§. 70)... Leur documentation est restreinte ; mais ils comprennent la nécessité de l'étendre et d'en assurer la valeur : le *Coran* est traduit, des expéditions de missionnaires organisées et de nombreuses chaires de langues orientales fondées sous le patronage des papes (§. 68, 69). La Scolastique toutefois en profita peu. S'égarant dans l'apriorisme et l'argutie, elle aboutit en diverses écoles à discréditer le raisonnement et la raison.

236. — L'Humanisme revient à l'antiquité. Séduit par les chefs-d'œuvre littéraires du paganisme classique, par son idéal de beauté humaine et d'entière liberté, par ses philosophes, Platon notamment et Plotin, dont il mêle inconsciemment les doctrines, acceptant sans critique l'exégèse allégorique accréditée dans les derniers siècles du paganisme, il réhabilite avec lui la vieille mythologie. Entre la foi païenne transfigurée et la foi chrétienne, représentée par une langue barbare, par une théologie ergoteuse et par un clergé corrompu, les différences apparaissent insignifiantes. Nombre d'érudits, en termes plus ou moins explicites, professent l'indifférentisme : toutes les religions se valent (§. 77-83).

La Réforme profite du mécontentement des esprits, mais elle entend rester fidèle au Christ, ou plutôt revenir à Lui. Elle proclame toutefois un principe d'une portée considérable : le droit du libre examen (§. 84-86). Sévèrement contenu, à la première heure, par les

mesures de rigueur et par les « formules de concorde », dans les bornes de l'orthodoxie luthérienne et calviniste, il est loin d'avoir dès cette époque, sur les études comparatives, l'influence qu'on pourrait croire. Toutefois la polémique que la Réforme inaugure contre le « pagano-papisme » invite à fouiller les religions et les philosophies antiques, pour y découvrir, dit-elle, la source des superstitions qui corrompent la liturgie romaine et la cause des superfétations dogmatiques qui déforment le « pur Évangile » : la question des analogies religieuses reparaît ainsi au premier plan et l'histoire des dogmes est fondée (§. 88-89). L'autorité que le Protestantisme attribue à l'Écriture, à l'exclusion de la Tradition, provoque, avec la création de l'archéologie biblique, des études de plus en plus érudites sur les cultes qui se sont trouvés en rapport avec Israël : l'histoire des diverses religions se constitue lentement, mal servie malheureusement par l'archéologie profane et par une science linguistique qui pivote presque entière autour de l'hébreu (§. 90-94).

De leur côté, les explorateurs et surtout les missionnaires accumulent de précieuses relations sur les peuples sauvages de l'Amérique et de l'Afrique et sur les grandes civilisations du Mexique, du Pérou, de l'Inde, de la Chine et du Japon (§. 96-102).

237. — Entre temps, les principes de la Réforme font sentir leurs conséquences. La polémique contre « l'idolâtrie romaine » discrédite de plus en plus le culte extérieur et les institutions ecclésiastiques (§. 103). Les réductions doctrinales que consacrent les « formules de concorde », le pullulement des sectes et leurs controverses, l'ébranlement progressif des dogmes traditionnels par le « libre examen » invitent à chercher dans la « religion naturelle », autorisée par la seule raison, le véritable terrain de conciliation (§. 104). Ainsi, en dépit de ses fondateurs, le Protestantisme a-t-il préparé les voies au rationalisme. Les analogies qui rapprochent le Christianisme des cultes ethniques sont exploitées comme la preuve manifeste d'une identité foncière et l'histoire des religions, entre les mains des déistes anglais, des philosophes français et des rationalistes allemands, devient une arme de combat (§. 106-108). La science n'y gagne rien. Les érudits qui s'inspirent d'un esprit différent ne la servent guère avec plus de succès (§. 109-112). Renouvelant les errements des écoles antiques, évhéméristes et allégoristes, les uns, à l'exception d'un petit nombre de savants comme Gaubil et Fréret, s'imaginent avoir résolu l'énigme de la mythologie, quand ils ont ramené ses légendes au terre à terre des événements ordinaires; les autres, quand, à force d'ingéniosité, ils en ont fourni une explication symbolique. Des

solutions partielles sont, il est vrai, entrevues; mais la pénurie de documents, l'ignorance des langues, l'absence de critique laissent à la fantaisie un rôle prédominant.

Vers la fin du XVIIIe siècle, une orientation nouvelle se dessine. Les premiers rationalistes, pour établir l'inutilité d'une révélation surnaturelle, attribuaient des conceptions élevées même aux débuts de l'humanité; les derniers venus regardent les sauvages comme les témoins attardés des premiers âges et présentent la religion rationnelle comme une lente conquête de l'esprit humain. L'évolutionnisme trouve là sa première amorce (§. 113).

238. — Cependant une réaction se produit. La raison, dont les audaces ont alarmé les âmes, qui s'est révélée impuissante à fonder une religion naturelle, que le sensualisme, le matérialisme et le scepticisme, entrés en scène sur les talons du rationalisme, ont contribué encore à décrier, en fait les frais. Tous les efforts tendent à fonder la certitude religieuse sur une autre autorité que la sienne. Certains penseurs catholiques en appellent à « la tradition », dépositaire des vérités transmises à l'humanité par révélation divine; pour remplir son rôle, elle a dû se conserver, au moins en substance, chez tous les peuples; servis par une critique complaisante, ils s'appliquent donc à la retrouver partout vivante. C'est l'école *traditionaliste* (§. 130, 131). Les protestants de leur côté, revenant aux expériences affectives sur lesquelles Luther fondait l'assurance de sa foi, font appel au sentiment : tels, avec des nuances qui varient du sentiment esthétique ou religieux au sentiment moral pur, Lessing, Rousseau, Herder, Schleiermacher, Jacobi, Fries et Kant (§. 125-129). Pour ramener toutes les doctrines religieuses à leur acception morale, Kant les interprète symboliquement. Pour Fries et de Wette, son disciple, le symbole est la forme spontanée que prend l'idée religieuse : la religion, comme la poésie, parle en métaphores.

La raison tente une revanche énergique avec l'*idéalisme allemand* (§. 127). Les philosophes précédents la déclaraient inapte à juger des choses divines; pour Hegel au contraire c'est en elle que Dieu, au cours de l'éternel devenir qui est la loi de son être, prend conscience de soi : les religions du passé, dans le symbolisme de leurs doctrines, ne sont que les étapes successives de l'Absolu, qui se cherche et qui trouve enfin son expression la plus complète dans la philosophie hégélienne. En fin de compte, ces spéculations accréditent les idées d'évolution, de symbolisme, de valeur relative des religions; mais loin de gagner les esprits à la métaphysique, elles les effrayent par leurs hardiesses et contribuent par là au succès du *positivisme*.

Comte proclame illusoire toute spéculation sur les causes premières et finales; quelques services qu'elles aient rendus en leur temps, estime-t-il, les conceptions théologiques et métaphysiques doivent faire place à la science positive, qui se borne aux phénomènes et aux lois de leur agencement (§. 137). Spencer partage le dédain de Comte pour la métaphysique, introduit dans sa doctrine la théorie darwiniste de l'évolution et réserve du moins une place pour l'Absolu : au delà de la Science est « l'Inconnaissable », que toutes les religions, avec un droit égal, cherchent à atteindre et expriment comme elles peuvent (§. 138). Ces conceptions, sous la forme plus rigide du *comtisme,* du *sécularisme* et du *monisme* matérialiste, ou sous la forme atténuée de l'*agnosticisme spencérien,* trouvent un écho profond chez nombre de savants adonnés aux sciences physiques, naturelles ou historiques.

Un dernier stade dans le dédain que l'on professe à l'égard de la raison est marqué par le *pragmatisme :* la vérité est conçue comme un « produit humain »; elle se fait par approximations successives, et l'utilité pratique est le critère qui permet de la discerner. La religion, qui soutient la vie humaine, est donc vraie à sa manière et ses formes les plus diverses peuvent avoir leur valeur (§. 139-142).

Tels sont, avec la Scolastique restaurée et rajeunie, les courants philosophiques principaux sous l'influence desquels sont étudiés les documents exhumés par les découvertes merveilleuses du siècle dernier.

L'une après l'autre en effet, la Perse, l'Inde, l'Égypte, l'Assyro-Babylonie, la Phénicie ont livré le mobilier varié de leurs cultes, leurs textes sacrés et le secret de leurs langues; Rome même et la Grèce, que l'on croyait connaître, ont révélé des trésors insoupçonnés (§. 143-160). Les horizons de l'histoire ont reculé de plusieurs millénaires. Le succès stimulant les recherches, et l'esprit moderne tendant à substituer à la discussion des théologies l'exposé de leur histoire, la prudence même exigeant d'ailleurs qu'on prélude à la critique des systèmes par l'examen des faits, l'étude historique des religions et l'étude expérimentale des phénomènes religieux ont pris un essor considérable. Les procédés de travail se sont perfectionnés. On a compris notamment la futilité de l'exégèse allégorique, appris à critiquer les traditions, à dégager les éléments historiques que charrient les mythes, à distinguer les époques et à démêler les échanges de doctrines et de rites. Par ailleurs, l'emploi fructueux de la comparaison, spécialement en anatomie, en biologie et en linguistique, a fait naître la pensée de constituer, sur le modèle de ces sciences, une science comparée des religions.

Pour défricher ce champ immense, de nombreuses écoles se sont constituées : philologique (§. 166-172), anthropologique (§. 173-189), historique (§. 192-195), historico-culturelle (§. 196-201), psychologique (§. 204-219), sociologique (§. 220-231). Nous les avons vues, chacune pour sa part, éclairer quelque aspect du problème religieux et suggérer d'utiles procédés d'investigation.

Art. II. — *ATTITUDES MODERNES A L'ÉGARD DU JUDAÏSME ET DU CHRISTIANISME*

A. Thèse naturaliste. — B. Thèse supernaturaliste.

A — §. 239. Le débat et sa portée. — §. 240. Premières formes de la thèse naturaliste ou syncrétiste : Ch. Dupuis, Fr. Plessing, J. Richter, Th. Kaiser... — §. 241. Formes plus récentes : évolutionnisme de J. Wellhausen... — §. 242. panbabylonisme de H. Winckler et de A. Jeremias... — §. 243. origines bouddhiques du Christianisme : L. Jacolliot, E. von Bunsen, J. A. Edmunds... — §. 244. origine hellénique : E. Havet, Br. Bauer... — §. 245. Thèses mitigées : influence indirecte de la culture grecque : A. Harnack, E. Hatch, H. Holtzmann... — §. 246. influence indirecte de la culture orientale : O. Gruppe, H. Gunkel, P. Wendland...

239. — Avant de dégager de cette revue historique quelques conclusions générales, il semble opportun d'examiner de plus près l'attitude des critiques contemporains à l'égard du Judaïsme et du Christianisme. Plus exclusives dans leurs prétentions, plus morales et plus systématisées (sinon plus rationnelles), ces deux religions présentent, au point de vue spéculatif, un intérêt capital. Par ailleurs, comme elles pénètrent toute la culture occidentale, la conception que l'on se fait de leur histoire et le jugement qu'on porte sur elles ne peuvent guère rencontrer d'indifférents : leur vie ou leur mort et, pour une large part, la transformation ou la stabilité de notre civilisation sont l'enjeu du débat.

Pour plus de brièveté, nous pourrons nous contenter de distinguer deux thèses opposées ou deux courants, l'un *naturaliste,* l'autre *supernaturaliste,* quitte à définir avec soin le sens que nous donnons à ces mots.

Si nous entendions par « nature » les seules forces matérielles et psychiques, à l'exclusion de toute collaboration divine, l'épithète « naturaliste » serait inexacte, injuste même à l'égard de bien des auteurs que nous allons citer. En rigueur, en effet, elle conviendrait uniquement aux matérialistes, qui traitent les dites forces comme constituant toute la réalité, et aux positivistes rigides, qui les considèrent du moins comme les seules réalités dont l'intelligence humaine ait à se préoccuper. Or — on a pu le voir — en bien plus grand nombre

les philosophes modernes, spencériens, ritschliens, symbolo-fidéistes et panthéistes estiment que l'ultime support du réel, de quelque nom qu'on le désigne (la Force, l'Inconnaissable, l'Absolu ou Dieu), mêle son action à l'action des choses. Cette doctrine de l'immanence leur permet de maintenir du surnaturel partout[1] (*surnaturel* étant alors synonyme de *divin*) et de garder en un sens aussi large le mot de *révélation,* puisque en toutes choses cet Immanent peut se découvrir à qui sait voir. Nous sommes fondé cependant à les nommer tous *naturalistes*, parce que, de leur aveu, cette action et ces révélations sont l'ordre normal, la loi même de la nature.

Ceux que nous appellerons *supernaturalistes* conçoivent aussi Dieu comme immanent[2]; mais ils accentuent sa personnalité et l'infinie distance qui sépare son être ou son essence de l'être et de l'essence des choses. De plus, à la différence des auteurs précédents, ils lui reconnaissent la faculté de modifier par des exceptions ou *miracles* l'ordre qu'il a une fois établi, et notamment celle de susciter dans ces âmes où il réside des idées définies, en leur faisant comprendre qu'il est la cause de leur apparition dans la conscience et qu'il se porte garant de leur vérité. En ce sens, ils estiment qu'il peut leur parler comme un homme parle à un autre homme[3], enrichir leur science par voie de *révélation,* et lui assurer — soit qu'il se borne à couvrir de son autorité des conclusions antérieurement dégagées par leur intelligence, soit qu'il procure des notions nouvelles — une certitude et une stabilité que ne peut fournir l'évidence souvent ténue et changeante des raisonnements humains.

La notion de *révélation,* selon qu'elle est entendue au sens large, indiqué plus haut, ou au sens strict, que nous venons de préciser, permet donc d'établir un départ très net entre naturalistes et supernaturalistes.

1. Ainsi, le Stoïcisme antique, panthéiste et matérialiste, professait-il qu'il n'est point de grande vertu ou d'œuvre géniale sans inspiration. Voir, par exemple, Sénèque, *Ad Lucilium epist.* XLI, n. 2; comparer A. Sabatier, *Esquisse*[9], l. I, c. III, §. V, p. 95 sq.

2. Voir par exemple s. Thomas, *Summa theol.*, I, q. VIII, a. 3, et ses commentateurs. — Concevoir les substances comme se suffisant à elles-mêmes, fermées sur elles-mêmes, ce serait en faire des « absolus », comme imaginer les phénomènes ou les accidents complets en eux-mêmes, se suffisant, serait en faire des substances ou des noumènes. D'où l'accord de tant de philosophes sur ce point.

3. Seule l'expression « parler comme un homme à un homme » est anthropomorphique. On l'emploie uniquement pour exprimer la distinction des interlocuteurs et l'apport d'une pensée précise, *apparaissant dans*, mais *ne procédant pas de* la conscience. — Sur les modes possibles de ces communications (visions objectives, visions imaginatives, paroles intellectuelles) voir s. Thomas, IIa IIae, q. CLXXIII, a. 2; *De veritate*, q. XII, a. 7 sq., et comparer Maïmonide, *Le guide des égarés*, t. II, c. XXXII sq., p. 259 sq.; c. XLI sq., p. 313 sq., dont il a utilisé les suggestions; cf. *supra*, p. 424, note 2.

On voit dès lors comment les naturalistes, n'admettant point d'exception à l'ordre des choses, se trouvent amenés à considérer les religions qu'ils estiment plus parfaites — c'est d'ordinaire au Judaïsme et au Christianisme qu'ils réservent ce rang — comme l'aboutissement d'une évolution normale ou naturelle. Et parce que ces religions constitueraient des anomalies étranges, si leur formation était de tous points originale (vu la difficulté de comprendre pourquoi l'esprit de l'homme aurait atteint en un seul temps ou en une seule région pareil niveau), on voit aussi comment ces auteurs se trouvent conduits à les considérer plutôt comme une combinaison plus heureuse d'éléments empruntés à des cultes divers : c'est la *thèse syncrétiste,* thèse à double effet, car elle permet d'expliquer par une collaboration plus large des peuples la genèse des éléments qu'on approuve (le monothéisme par exemple et la croyance à l'immortalité de l'âme), comme aussi d'éliminer, selon les conceptions philosophiques qu'on préfère, soit tels éléments auxquels on répugne et qu'on dénoncera comme des survivances inacceptables, soit même la totalité des croyances spiritualistes ou religieuses. Elle présente donc des avantages critiques et prête aussi à des abus. En de telles circonstances, il convient avant tout d'observer les faits[1].

240. — Les premiers partisans de la thèse syncrétiste en étaient à peu près réduits à chercher les origines du Judaïsme et du Christianisme dans les philosophies et les cultes du monde gréco-romain. La découverte des religions orientales ouvrit à leurs successeurs des voies nouvelles. C. Fr. Dupuis, Fr. Plessing, J.A.L. Richter, que nous avons déjà cités[2], s'y engagèrent, puis J.G. Rhode[3], F.A. Korn[4], avec

1. Nous nous bornerons à citer *les livres* les plus importants, sans relever *les articles*, qui abondent notamment dans *The Hibbert Journal*, *The Monist*, *The Open Court* et dans les revues théosophiques. — Indications bibliographiques chez A. Bonnetty, *APC*, 1837, t. XIV, p. 449, note; E. Havet, *Le Christian. et ses origines*[2], 3 in-8°, Paris, 1873-78, t. I, p. xxxii sq.; H. Gunkel, *Zum religionsgesch. Verständnis des N.T.*, in-8°, Gottingue, Vandenhoeck, 1903, p. 1 ; W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums*, in-8°, Berlin, Trowitzsch, 1912, p. 333 sq.; C. Clemen, *Religionsgesch. Erklärung des N.T.*, in-8°, Giessen, Töpelmann, 1909, introd., p. 3 sq.; C. Fillion, *Les étapes du rationalisme*[2], in-12, Paris, Lethielleux, [1911], c. vii, p. 296 sq. — Le premier et les deux derniers des auteurs cités sont contre cette thèse, les trois autres pour elle. — Nous omettons certaines publications qu'ils signalent; nous en signalons qu'ils omettent.

2. Voir plus haut, p. 209 et 210, note 1.

3. *Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der Baktrer, Meder und Perser,* in-8°, Francfort-sur-le-M., 1820; *Ueber Alter und Werth einiger morgenländ. Urkunden*, in-8°, Berlin, 1817 etc.

4. Sous le pseudonyme de F. Nork, *Der Mystagog,* in-8°, Leipzig, 1838; *Vergleichende Mythologie, il.*, 1836; *Biblische Mythologie,* 2 in-8°, Stuttgart, 1842, et nombreux ouvrages aussi médiocres.

plus de modération Th. Ph. Chr. KAISER[1] et J. A. L. WEGSCHEIDER[2], avec une extrême fantaisie le philosophe saint-simonien, Pierre LEROUX[3].

Ces auteurs insistaient surtout sur l'influence de la Perse et sur celle de l'Inde.

Celle de l'Égypte, rendue fort vraisemblable par le séjour des Israélites dans le pays, a été affirmée, avec la dernière outrance, notamment par deux érudits, l'un anglais, M. Gérald MASSEY[4], l'autre hollandais, M. Daniel VOELTER[5]. Ces rêveries, peut-on dire, ont reçu de tous les critiques compétents l'accueil qu'elles méritaient.

Leur utilité la moins contestable, c'est d'offrir — nous ne disons pas au grand public, que son bon sens met d'ordinaire en garde contre des systématisations aventureuses — mais à un certain public, dont les exigences critiques sont fort restreintes, un antidote opportun contre la séduction de fantaisies analogues, panbabylonistes ou autres. Mais est-il des remèdes infaillibles?

1. *Die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus, nach der grammat.-hist. Interpretationsmethode und nach einer freymüthigen Stellung in die kritisch-vergleich. Universalgesch. der Religionen* ... 2 in-8°, Erlangen, 1813-21. — Sur son « principe de l'universalisme » (révélation de Dieu à tous et dans tous les temps), t. I, préface, p. VI sq. — Un examen trop rapide de ce livre et de son *Commentarius in prima Geneseos capita*, in-8°, Nuremberg, 1829, — où KAISER déclare l'Écriture « *prae omnibus libris fide amplectenda* » et proteste contre l'esprit de nouveauté — ne m'a pas permis de préciser sa position à l'égard de la révélation évangélique. Je dois faire la même réserve pour l'ouvrage de WEGSCHEIDER (note suivante). — La *Biblische Theologie* de KAISER a été rééditée plusieurs fois par M. MARTI, *Geschichte der israelit. Religion*[3], Strasbourg, Bull, 1897; 4e édit., 1903; 5e, 1907; cf. *Die Religion des A.T. unter den Religionen des vorderen Orients*, in-8°, Tubingue, 1906. Le prof. K. MARTI appartient à l'école évolutionniste de J. WELLHAUSEN.

2. *Institutiones theolog. christian. dogmat.*, in-8°, Halle, 1815; 8e éd. en 1844.

3. *De l'humanité, de son principe et de son avenir ... où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Mosaïsme et du Christianisme*[2], 2 in-8°, Paris, 1845 (1re édit. 1840); voir notamment, t. II, p. 204 sq., 215 sq., 353 sq., 384.

4. *A Book of the Beginnings*, 4 in-8°, Londres, 1881-83; *Ancient Egypt*, 2 in-fol., Londres, 1907 etc.

5. *Aegypten und die Bibel*, in-8°, Leyde, 1903; 4e édit., 1909. — « *Und das alles findet ein gläubiges Publikum!* » écrit le prof. A. ERMAN, *Deutsche Literaturzeitung*, 1911, t. XXXII, col. 2373-80. — Cf. *Die Patriarchen Israels und die ägypt. Mythol.*, *item*, 1912 et multiples opuscules de même inspiration.

Avec beaucoup plus de modération, le célèbre archéologue Flinders PETRIE, *Personal Religion in Egypt before Christianity*, in-8°, Londres, Harper, 1909; *Egypt and Israel*, in-8°, Londres, Christian Knowledge Soc., 1911.

A l'extrême opposé, l'égyptologue protestant Éd. NAVILLE insistait sur l'accord de l'Égyptologie avec la Bible, *The Store-city of Pithom*[4], in-8°, Londres, 1903, et P. LE PAGE RENOUF, égyptologue aussi qualifié, osait écrire, à propos de ces prétendues dépendances : « *I have not even found anything worth controverting* »; *On the Origin and Growth of Relig., as illustr. by the Relig. of Ancient Egypt*, in-8°, Londres, 1880, l. VI, p. 245.

En 1911, paraissait à Leipzig, une lettre de BENAN[1], médecin et prêtre de Memphis. Contemporain de Jésus, il exposait à un ami comment cet enfant juif, élevé à Léontopolis dans toute la sagesse égyptienne, était retourné à douze ans à Jérusalem, y avait ébloui les docteurs de sa nation par son savoir, était revenu compléter son instruction à Héliopolis, avait exercé ensuite la médecine avec un succès extraordinaire, s'était entretenu avec PHILON d'Alexandrie, puis, sur la promesse que lui arracha le prêtre juif PINÉPHAS, s'était décidé à devenir le docteur et le guérisseur de ses compatriotes. BENAN l'aurait revu au jour de sa Passion; avec ses disciples il aurait assisté à sa résurrection et à ses dernières instructions... Une librairie spéciale fut fondée, pour exploiter ces documents. Théosophes, occultistes, francs-maçons en exaltèrent l'exceptionnel intérêt... Devant cet engouement, un coptisant distingué, le Dr. C. SCHMIDT[2] a cru devoir interrompre ses doctes études, pour dénoncer l'audacieuse mystification. La lettre de BENAN est un faux, composé surtout avec les notes de l'égyptologue munichois F. J. LAUTH, par le romancier E. E. von der PLANITZ.

Nous aurons à signaler d'autres romanciers et d'autres faussaires. Revenons aux érudits.

241. — En ce qui concerne la formation du Judaïsme, les esprits se partagent de nos jours entre deux écoles accréditées par des savants de grand mérite : à la suite de B. STADE (1856-1906) et de J. WELLHAUSEN (1844-1918), l'une étend à l'Ancien Testament les thèses évolutionnistes; l'autre, sur les traces de H. WINCKLER (1863-1913) et de M. A. JEREMIAS, sans se prononcer nettement sur les origines, fait appel à l'influence prédominante, voire universelle, de la civilisation assyro-babylonienne.

Les conceptions actuelles de la première se laisseraient résumer ainsi qu'il suit. La religion d'Israël, partie d'un polydémonisme assez semblable à celui des antiques bédouins de la péninsule sinaïtique, s'est élevée avec MOÏSE à la monolâtrie. Jahvé, dieu du clan, déjà remarquable par son caractère moral et social, n'était conçu ni comme dieu de la nature, ni comme dieu universel, ni comme dieu unique. Elle s'est transformée plus tard, sur le type des religions de Canaan, quand les Israélites devinrent, dans ces régions, sédentaires et agriculteurs. Les prophètes la conduisirent jusqu'au monothéisme strict et accentuèrent ses exigences morales. C'est l'époque de son

1. *Ein Jugendfreund Jesu. Brief des ägypt. Artzes Benan...* 5 in-8°, Leipzig, Pichler, 1911.

2. *Der Benanbrief*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1921, pp. 95. (*TU*, t. XLIV, fasc. 1).

apogée. La codification inaugurée par Esdras, au Ve siècle, marque le commencement de son déclin, par l'envahissement du formalisme que favorisèrent le culte du texte écrit et l'institution parallèle des docteurs et des scribes. Jésus seul, en reprenant la prédication des prophètes, devait la ramener de la lettre qui tue à l'esprit qui vivifie[1].

242. — L'école rivale, au lieu d'attribuer les éléments supérieurs de la religion juive à l'initiative des prophètes et à leurs expériences intimes, en fait hommage à l'Assyro-Babylonie : fort anciennement aurait régné dans ce milieu un monothéisme plus ou moins voilé; c'est de là qu'auraient rayonné les idées théologiques et mystiques qui peu à peu ont transformé le monde ancien[2].

1. Voir *supra*, §. 178, p. 361, note 3. — Parmi les représentants plus anciens de cette école, il faut citer encore Reuss, Graf, Th. Noeldeke, A. Kuenen, E. Renan ... — parmi les plus récents, avec des nuances notables, le prof. K. Marti, dans ses rééditions du livre de Kaiser (*supra*, p. 462, note 1) — M. A. Loisy, plus modéré à quelques égards, dans sa *Religion d'Israël* (1901), passé depuis à des thèses plus radicales (*supra*, p. 293, note 6) — l'éditeur de l' *Encyclopaedia Biblica*, un des leaders de l'école libérale anglaise, Th. K. Cheyne (1841-1915), *Bible Problems*, in-8°, Londres, Williams, 1904; *Babylon and the Bible*, dans *Hibbert Journal*, 1903, t. II, p. 65-82; ses derniers ouvrages, où s'affirme le « pan-jérahméélitisme », atteignent les ultimes limites de l'arbitraire; voir, à ce sujet, *Expos. Times*, 1907, t. XIX, p. 101 sq., résumant H. P. Smith, *American Journ. of Theol.*, oct. 1907. — Sur la réaction qui se dessine contre les thèses historiques de Wellhausen, voir Kittel, *ZATW*, 1921, t. XXXIX, p. 84-99.

2. Voir plus haut, §. 190 sq., p. 385 sq. — A ce courant se rattachent MM. H. Zimmern, H. Haupt, Fr. Hommel, Chr. Jeremias, C. Niebuhr [Kruc] etc. — Sans être proprement panbabylonistes, font une large place à l'influence babylonienne MM. W. Bousset, H. Gunkel, W. von Baudissin, St. Langdon... Une note plus avancée est fournie par le prof. Fr. Delitzsch, philologue éminent, historien aventureux; sa conférence de 1902, devant l'empereur d'Allemagne (*Babel und Bibel*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 5° édit., 56° à 60° mille, 1905), suivie de plusieurs autres sur le même thème, a suscité d'interminables controverses (la bibliographie la plus riche se trouve dans *BZ*, 1903 sq.). La note extrême est donnée par le même auteur, dans *Die grosse Täuschung*, in-16, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anst., 1920, et par M. P. Jensen, qui dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, retrouve partout l'épopée babylonienne de Gilgamesch, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, in-8°, Strasbourg, Trübner, 1906; *Moses, Jesus, Paulus, drei Sagenvarianten des Gilgamesch*, in-8°, Francfort-sur-le-M., 1909, etc. : « véritable cas pathologique d'idée fixe », écrivait J. Réville, *RHR*, 1907, t. LVI, p. 273 sq.

Contre les exagérations de l'influence babylonienne, voir notamment M. Jastrow, *Hebrew and Babylonian Traditions*, in-8°, Londres, Unwin, 1914 — du point de vue protestant, Ed. Koenig, *Bibel und Babel*[10], in-8°, Berlin, Warneck, 1903 (l'une des meilleures brochures suscitées par les conférences de Delitzsch, avec bibliographie de la controverse); du même, *Fr. Delitzsch's Die grosse Täuschung hist. beleuchtet*, in-16, Gütersloh, Bertelsmann, 1920 — du point de vue catholique, Fr. Meffert, *Israel und der alte Orient*, in-8°, München-Gladbach, Volksverein, 1921 (contre Delitzsch); J. Hehn, spécialement dans *Die biblische und die babylon. Gottesidee*, in-8°, Leipzig, Hinrichs, 1913; A. Condamin, *Babylone et la Bible*, *DAFC*, 1909, t. II, col. 327-90; F.-X. Kugler, (*supra*, p. 387 sq.); S. Landesdorfer, O. S. B. etc... — du point de vue anglican, le prof. A.H. Sayce, agréant les conclusions du prof. R.D. Wilson (*Princeton Theol. Rev.*, avril 1903) et avouant que pour lui, comme pour beaucoup d'assyriologues, l'étude du Code

Pour les temps plus récents, les deux écoles se rapprochent sensiblement. Elles s'accordent à faire une place notable à l'influence persane[1] et à l'influence hellénique.

243. — L'intérêt du problème redouble, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'apparition du Christianisme et son étonnante victoire sur les cultes du monde antique. Ici encore nombre d'écrivains — on n'oserait dire de « critiques » — font appel à la théorie syncrétiste : ils l'ont tour à tour présentée sous les formes les plus variées.

D'aucuns s'adressèrent au Bouddhisme. Tel Louis JACOLLIOT, dans son livre *La Bible dans l'Inde* (1868) et dans une foule d'autres écrits, qui trouvèrent des lecteurs, alors même que les revues savantes refusaient de s'en occuper[2]. A la suite de DUPUIS et de VOLNEY, il insistait sur la légende de *Kṛṣṇa,* qu'il nommait complaisamment *Iezeus Christna.* A moindres frais, le journaliste russe N. A. NOTOVICH, avec sa *Vie inconnue de Jésus-Christ* (1894), obtint un vrai succès de librairie : pour prouver que Jésus, sous le nom de *Issa*, avait passé seize ans près des brahmanes et des bouddhistes, il inventa un soi-disant document indien.

d'HAMMOURABI a grandement influé sur la modification de ses opinions; *Expos. Times*, 1903, t. XV, p. 76; cf. *supra*, p. 326.

1. Voir, d'une part, Th. K. CHEYNE, *The Book of Psalms*, in-8°, Londres, Paul, 1888; *The Origin of the Psalter*, *it.*, 1891 etc.; E. STAVE, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, in-8°, Haarlem, Bohn, 1898 ... — de l'autre W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter*, in-8°, Berlin, Reuther, 1903; 2e édit., 1906 etc.; H. GUNKEL, *Zum religionsgesch. Verständnis des N.T.*, in-8°, Gottingue, Vandenhoeck, 1903 et 1910; *Israel und Babylonien*, *it.*, 1903 (en réaction contre DELITZSCH); L. H. MILLS, *Zarathushtra, Philo, the Achaemenids and Israel*, in-8°, Chicago, Open Court, 1906; *Our Own Religion in Ancient Persia*, *it.*, 1913...

Pour une influence ou nulle ou fort restreinte se prononcent au contraire, après l'abbé LE HIR et Mgr de HARLEZ, le R. P. LAGRANGE, *La religion des Perses*, dans *RB*, 1904, t. XIII, p. 27-55, 188-212; cf. *DAFC*, 1914, t. I, col. 1103-35; le Rév. N. SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme*, in-8°, Paris, Leroux, 1901; cf. *RHR*, 1903, t. XLVIII, p. 372-78.

2. Le livre a été exploité par le Dr. MARIUS, *Die Persönlichkeit Christi*, Leipzig, 1879, et récemment encore par Th. J. PLANGE, *Christus ein Inder?*[3], Stuttgart, 1907. — Dans l'intérêt du grand public, Mgr de HARLEZ a pris la peine d'écrire une réfutation, *Védisme, Brahmanisme et Christianisme*, in-12, Paris, Palmé, 1882, et Bruxelles, Vromant, 1894. — Max MUELLER dénonça les rapprochements fantaisistes de JACOLLIOT comme le type des « fausses analogies »; *Introd. to the Science of Relig.*, (1873), p. 319 sq.

Les ressemblances de la légende de *Kṛṣṇa* avec l'histoire évangélique et les traces de remaniement qu'elle présente avaient amené au contraire GIORGI (1762), PAULIN de SAINT-BARTHÉLEMY (1791) et WILFORD (1811) à supposer des influences chrétiennes. Dans un mémoire capital sur le Kṛṣṇaïsme, WEBER reprit cette thèse (1867). Elle est tenue pour indubitable par M. HOPKINS, dans le chapitre *Christ in India* de son *India Old and New*, in-8°, New-York, Scribner, 1901; Londres, Arnold, 1902. On en trouvera une discussion compétente et nuancée chez M. L. de la VALLÉE POUSSIN, *RHLR*, 1905, t. X, p. 206 sq. —

La question entra dans une phase nouvelle avec E. von Bunsen[1]. Il essaya de rattacher Jésus aux esséniens et les esséniens aux bouddhistes. Sa thèse, agréée par Émile Burnouf, neveu de l'illustre philologue, fut reprise avec quelques modifications par R. Seydel, A. Lillie, R. Steck, Th. Inman, avec plus de réserve par M. van der Bergh van Eysinga, et par une foule d'écrivains, la plupart de second et de troisième ordre[2].

Les travaux de M. J. A. Edmunds marquent, si l'on veut, une troisième phase de ce débat. Avec un soin extrême, cet érudit a comparé les Évangiles aux textes bouddhiques anciens. En fin de compte, il se contenterait, paraît-il, de conclure à la simple possibilité d'emprunts chrétiens. De fait, des juges compétents se refusent à juger décisif un seul des rapprochements qu'il établit[3].

Quant aux rêveries présentées par É. Schuré comme l'exposé exact de la légende (*RDM*, mai 1888, p. 285 sq.), « il n'est pas permis, même aux poètes, disait A. Barth, d'ainsi se jouer de l'histoire »; *RHR*, 1889, t. XIX, p. 161, note 2.

1. *The Hidden Wisdom of Christ*, 2 in-8°, Londres, 1865; *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians*, in-8°, Londres, Longmans, 1880 etc. — Synthèse de ces rêveries dans *Die Ueberlieferung*, 2 in-8°, Leipzig, Brockhaus, 1889.

2. Indications bibliographiques abondantes chez le Dr. Aiken, prof. à l'Univ. cathol. de Washington, *The Dahmma of Gotama*, in-8°, Boston, Marlier, 1900; traduction par L. Collin, *Bouddhisme et Christianisme*, in-8°, Paris, Lethielleux, [1903], p. 358 sq.; cf. p. III, c. I, p. 187 sq. — Contre la thèse des influences bouddhiques se prononcent nettement les indianistes les plus en vue, MM. H. Oldenberg, A. Barth, Rhys Davids, Monier Williams, E. W. Hopkins, Al. Cuningham, J. Burgess, l'abbé Éd. Hardy, R. Sp. Hardy, le R. P. Dahlmann, L. de la Vallée Poussin etc. — Voir notamment H. Oldenberg, *Altindisches und Christliches*, *ZDMG*, 1905, t. LIX, p. 625-28; *Aus dem alten Indien*, in-8°, Berlin, Paetel, 1910, et sa recension de van der Bergh van Eysinga (*Indische Einflüsse auf evangel. Erzählungen*, in-8°, Gottingue, Vandenhoeck, 1904), dans *TLZ*, 1905, t. XXX, col. 65-69. — A. Barth n'excluait pas la possibilité d'une influence indirecte; cf. *RHR*, 1891, t. XXIII, p. 222.

Après avoir limité l'influence bouddhique à la littérature apocryphe et à certaines légendes hagiographiques (*DR*, 1910, t. CXLIV, p. 73-86; 1911, t. CXLIX, p. 122-40; articles reproduits dans *The Monist*, 1911), M. R. Garbe (dans *Indien und das Christentum*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1914) croit en trouver la trace dans quelques épisodes évangéliques. Ces conclusions sont contestées.

3. *Buddhist and Christian Gospels now first compared*, in-8°, Philadelphie, 1902, pp. 16; 1904, pp. 34; 3e édit., avec collaboration du prof. japonais M. Anesaki, pour le Bouddhisme chinois, Tokyo, 1905, pp. 230; 4e édit., 2 in-8°, Philadelphie, 1908-09; *Buddhist Texts quoted as Scripture by the Gospel of St. John*, in-8°, *ibid.*, 1906 et 1911, pp. 47. — Dans *Fairmont Park and other Poems*, *it.*, 1906 et dans *The Monist*, 1913, t. XXIII, 600-03, l'auteur répond à ses censeurs. Il garde l'espoir de voir sa thèse confirmée par les mss. découverts dans le Turkestan, *ibid.*, t. XXII, p. 633-36.

Pour une discussion détaillée des parallèles, voir C. Clemen, *Religionsgesch. Erklärung des N.T.*, 1909; traduction par R. G. Nisbet, *Primitive Christianity*, Édimbourg, Clark, 1912; cf. *Expositor*, 1909, t. VIII, p. 289 sq., 462 sq.; L. de la Vallée Poussin, *RB*, 1906, t. XV, p. 253 sq.; 1907, t. XVI, p. 160 sq.; *DAFC*, 1913, t. II, col. 687-702; sur la question de méthode, *RPA*, 1908, t. VII, p. 117 sq.

244. — L'Hellénisme, par ses caractères internes et par l'action certaine qu'il exerça sur le monde antique à son déclin, parut à d'autres esprits plus apte à fournir une solution acceptable. Ernest HAVET insista surtout sur l'influence du Platonisme. « PLATON, disait-il, n'a pas seulement préparé le Christianisme; il l'a fait. Non pas tout entier, sans doute; il y fallait encore quatre cents ans, pendant lesquels la Grèce, l'Asie et la Judée ont concouru pour l'achever[1]. » Il retrouvait dans la liturgie grecque l'origine de tout le rituel chrétien, dans le culte d'Adonis le modèle de la Semaine Sainte, dans l'oracle de Delphes le prototype du Vatican... « La thèse qui fait le sujet de cet ouvrage, observait-il dans l'introduction, est tellement dans l'esprit de notre temps, que je serais embarrassé de citer toutes les autorités qui l'appuient et tous les livres qui tendent à l'établir. Tous les travaux qui se rapportent à l'histoire des religions vont là nécessairement[2]. »

Bruno BAUER, de son côté, attribuait un rôle analogue au Stoïcisme. Plus radical dans sa critique du Nouveau Testament, il allait jusqu'à nier l'existence de Jésus-Christ[3].

Ces deux écrivains ont trouvé et trouvent encore nombre d'imitateurs, dont plusieurs sont venus renchérir sur leurs assertions, loin de les atténuer. Comme ils sont légion, comme telles de leurs œuvres sont multipliées par des rééditions et des traductions, ce sont leurs élucubrations qui constituent pour des foules immenses l'Histoire et

1. *Le Christianisme et ses origines*, 4 in-8°, Paris, Lévy, 1871-84, t. I, c. VII, p. 260.

2. *Ibid.*, t. I, p. XXXII. — Sur cette nécessité, voir plus haut, p. 461, plus loin, p. 487 sq.

3. Spécialement dans *Kritik der Evangelien*, 4 in-8°, Berlin, 1850-52; *Christus und die Cäsaren*, in-8°, Berlin, 1877 et 1879; cf. *Das Urevangelium und die Gegner der Schrift* « *Chr. u. d. C.* », *il.*, 1880. — « Une telle construction, écrivait M. HARNACK, ne mérite aucune réfutation sérieuse, mais le dédain »; *Literarisches Zentralblatt*, avril 1878, p. 538.

Les relations de SÉNÈQUE et de S. PAUL, déjà rejetées par BARONIUS et BELLARMIN, réaffirmées par J. de MAISTRE et divers auteurs, ont été dûment réfutées par C. AUBERTIN, *Sénèque et s. Paul*[3], in-8°, Paris, 1872 (1re édit., 1857). Sur leur prétendue correspondance, voir L. VOUAUX, *Les Actes de s. Paul et ses lettres apocryphes*, in-8°, Paris, Letouzey, 1913, p. 332-69.

L'influence du Christianisme sur ÉPICTÈTE, récemment encore défendue par ZAHN et par KUIPER a été niée par P. WENDLAND, *TLZ*, 1895, t. XX, col. 493-95, et par BONHOEFFER, dans son étude érudite, *Epiktet und das N.T.*, in-8°, Giessen, Töpelmann, 1911; cf. *ZNTW*, 1912, t. XIII, p. 281-92 (réponse aux critiques formulées par R. BULTMANN, *ibid.*, p. 97-110, 177-91) : l'auteur se prononce pour l'indépendance réciproque. — Une influence au moins indirecte du Christianisme sur le Stoïcisme est bien vraisemblable, quand on observe l'impression produite par les chrétiens sur ÉPICTÈTE (dans ARRIEN, *Dissert.* II, c. IX, n. 20; *Dissert.* IV, c. VII, n. 5, 6) et sur MARC-AURÈLE, *Comment.*, l. XI, n. 2, 3. Le R. P. LAGRANGE nous semble fondé à l'affirmer; *RB*, 1912, t. XXI, p. 5-21, 192-212; spécialement, p. 203-12; cf. 1913, t. XXII, p. 243-59, 568-87.

la Science des religions. Si nous citons en note quelques noms, c'est uniquement pour permettre d'entrevoir cet état de choses et pour faire comprendre le juste discrédit qui s'attache à ces deux disciplines en des milieux plus exigeants[1].

245. — Il importe toutefois de le reconnaître : si la presse antireligieuse applaudit à ces thèses tapageuses, le monde savant leur est de plus en plus sévère. La certitude historique soit de l'existence de Jésus, soit des premiers caractères du Christianisme ne dépend en effet aucunement de quelques bouts de textes, glanés chez Flavius Josèphe, Tacite, Dion Cassius ou Suétone. « La foi, l'enthousiasme, la constance de la première génération chrétienne, disait Renan, [et toute la fermentation des sectes gnostiques, convient-il d'ajouter] ne s'expliquent qu'en supposant, à l'origine de tout le mouvement, un homme de proportions colossales[2]. » M. P. Wendland, protestant libéral, écrit de son côté : « Celui qui dans les grandes épîtres de saint Paul et dans les données fondamentales des synoptiques n'est pas capable de discerner une vie religieuse tout à fait spéciale, *ganz individuelles*, celui-là est impropre à la recherche historique en ce domaine[3] », et

1. En France, A. S. Miron, sous le pseudonyme de Morin (1862), E. Véron (1884), le F.*.* Ch. Le Lorrain (1892), É. Dujardin (1892), Ch. Letourneau (1892) ; M. S. Reinach se distingue des précédents par son talent littéraire, non par ses procédés critiques (*Orpheus, Histoire générale des relig.*, pet. in-12, Paris, Alc. Picard, 1909 ; diverses éditions, avec omissions et modifications ; traductions allem., angl., ital. etc. — réfutations partielles, par Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, in-12, Paris, Lecoffre, 1910 ; par le R. P. Lagrange, *Quelques remarques sur l'Orpheus*, *item*, 1912 — appréciations sévères dans *toutes* les revues spéciales). — En Allemagne, C. Radenhausen (1881 et 1885), C. Promus (1903), R. E. Funcke (1904), le pasteur A. Kalthoff (1902, 1904), C. Kautsky (1908), M. Maurenbrecher (1909 et 1910), S. Lublinski (1910), O. Henne am Rhyn (1911), A. Drews, *Die Christusmythe*, 2 in-8°, Iéna, Diederichs, 1909-11 (traductions allem., franç., angl. ; occasion de multiples publications ; cf. *BZ* et *TLZ*, 1910 sq.)... — En Angleterre, W. R. Cassels, *Supernatural Religion*, 3 in-8°, Londres, Longmans, 1874-77 (plusieurs édit. et nombreuses réfutations), K. R. Cook (1886), E. Johnson, auteur de l'ouvrage anonyme *Antiqua Mater*, 1887, et *The Rise of Christendom* (1890), Th. Whittaker (1904), J. M. Robertson, *Christ and Krishna* (1889), *Christianity and Mythology* (1900), *Pagan Christs* (1903) etc... J. A. Farrer (1910) etc. — En Amérique, R. Winans (1870), W. B. Smith, *Der vorchristliche Jesus*, trad. de l'anglais (1906), *Ecce Deus* (1912), qui soutient avec persistance l'existence d'un culte de Jésus avant l'ère chrétienne ; C. H. Vails (1913) etc. — En Italie, R. Ottolenghi (1905 et 1913), A. Villa (1911)... En Belgique, P. Renard (1861), J. Bosmans (1900), Ed. Danneels, sous le pseudonyme de Dänson (1913) etc... A cette liste très incomplète, il conviendrait d'ajouter nombre de publications issues de la *Christian Science* et de la théosophie, sous les signatures A. Besant, A. P. Sinnet, H. S. Olcott, Blatwasky etc. Telle d'entre elles qui défie toute critique, comme *Les grands initiés* d'É. Schuré (Paris, 1889), atteignait en 1920 sa 58e édition française...

2. *Vie de Jésus*[13], c. xxviii, p. 464.

3. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1907, c. ix, §. 1, p. 121. Œuvre de grande valeur ; 3e édit., 1912 ; cf. *infra*, p. 472, note 1. — Même appréciation chez J. Weiss, *Das Problem*

M. F. C. Conybeare, qui ne pèche pas d'ordinaire par excès de conservatisme, visant les plus récents des mythologues dont nous venons de parler, MM. J. M. Robertson, W. B. Smith et A. Drews, les dénonce comme « *the nihilistic school*[1] ». En traduisant « les nihilistes de la critique », nous accentuons peut-être la pensée de l'auteur, sans dépasser, semble-t-il, la vérité.

Les érudits modernes les plus qualifiés ne parlent donc plus guère de mythes transportés dans les évangiles, ni de relations personnelles du Christ avec le Bouddhisme, le Parsisme et l'Hellénisme, ni même d'*emprunt direct* fait aux mêmes sources, soit par ses disciples immédiats, soit par leurs successeurs, mais d'*influence indirecte,* due à l'ambiance. Dans ces conditions, l'apport étranger dans le Christianisme devient moins brutal et pour autant plus vraisemblable.

Il reste par ailleurs considérable, au jugement de ces mêmes critiques, et voici pourquoi.

D'une part, ils s'efforcent de distinguer dans les textes du *Nouveau Testament* les faits primitifs, les enjolivements légendaires, humainement toujours possibles, et les interprétations soit de la spéculation théologique, soit de la piété populaire; ils s'appliquent d'autre part à relever les attaches historiques des institutions et des doctrines. Ces tendances sont non seulement légitimes, mais nécessaires, en saine critique, à charge d'interroger les faits, sans les solliciter. Mais ils abordent cette double tâche avec une philosophie spéciale, dont nous avons signalé les origines et les exigences (§. 239). En fin de compte, ils en viennent à séparer le « *Christ de l'histoire* » du « *Christ de la foi* ». Le premier, estiment-ils, est un personnage réel, exclusivement juif, en somme. Sa prédication se bornait à quelques idées rudimentaires (paternité de Dieu, culte intérieur, charité mutuelle et universelle, espérance et promesse du royaume à venir). Encore, pour en saisir la portée réelle, faut-il voir en elles beaucoup moins l'ex-

der Entstehung des Christentums, dans *ARW*, 1913, t. XVI, p. 430. L'article abonde en observations judicieuses; p. 423-515; cf. 1914, t. XVII, p. 296-330; idées reprises dans son livre *Das Urchristentum*, édité et complété par R. Knopf, in-8°, Gottingue, Vandenhoeck, 1914-17. — Tous les parallèles entre le N. T. et les littératures païennes se trouvent étudiés, avec beaucoup de prudence en général, dans le livre moins synthétique de C. Clemen, *Religionsgesch. Erklärung des N. T.* (*supra*, p. 461, note 1).

1. *The Historical Christ*, in-8°, Londres, 1914, p. 215. — Pour M. Conybeare le « Jésus historique » fut un rabbin imbu des préjugés de son milieu, qui se crut inspiré et destiné au moins à devenir le Messie; le « Christ de la foi » est une création de l'épileptique Paul de Tarse; *Myth, Magic and Moral*, in-8°, Londres, Watts, 1909. Si ce n'est point là du nihilisme, c'est au moins, suivant l'expression du Dr. William Sanday, « *the merest Rationalismus vulgaris* »; *A New Marcion*, in-8°, Londres, Longmans, 1909; cf. *Expos. Times*, 1909, t. XXI, p. 99 sq.

pression réfléchie d'une *doctrine,* que la traduction spontanée, conditionnée par le milieu et naturellement réformable, d'un *sentiment* et d'une *expérience intime.* Dans cette expérience réconfortante, dans sa confiance filiale envers « le Père », dans son espérance du salut, au regard de l'histoire la « révélation de Jésus » se trouve tout entière. Tout le reste, c'est-à-dire l'interprétation théologique du Père, les spéculations sur le Verbe, le Messie, sa mort rédemptrice, qui définissent le *Christ de la foi*, tout le rituel, toute l'organisation sociale de l'Église sont venus d'ailleurs. Comme d'après ces critiques l'accommodation ou l'envahissement auraient commencé dès la disparition du Maître, entre la religion de Jésus et celle de la tradition chrétienne, bien plus entre la religion de Jésus et celle de Paul, il y aurait déjà une différence appréciable, au dire de certains critiques une opposition absolue. Interprète du « pur Évangile » aux yeux des premiers réformateurs, l'Apôtre des Gentils est devenu, pour une fraction notable de l'école libérale, le premier artisan de sa déformation [1].

Ici les critiques se partagent à nouveau.

Un premier groupe attribue les éléments ainsi importés à l'influence prédominante de l'Hellénisme. Encore que Jésus semble ne lui rien devoir, il constituait en quelque sorte « l'air que l'on respirait ». C'était dans les classes éclairées la spéculation subtile, dans les couches populaires les pratiques formalistes et les rites magiques. Ainsi d'une part, sous prétexte de traduire, d'approfondir et de coordonner les idées évangéliques, la philosophie grecque faisait-elle dévier la pensée chrétienne de la piété vers le savoir : l'Évangile était *une vie;* elle en faisait *une sagesse;* elle introduisait de plus, par la théorie du *Logos* notamment et par celle des êtres intermédiaires, des conceptions favorables à tous les compromis. D'autre part, le rituel rudimentaire des sacrements chrétiens se développait sur le type des rites purificatoires, des cérémonies d'initiation, des drames sacrés usités notamment dans les « mystères » ethniques. Bientôt, avec le culte des anges et des martyrs, rentrèrent subrepticement dans l'Église une foule d'idées et de pratiques païennes. Après l'édit de Milan, qui con-

1. Cette controverse « *Jésus-Paul* » a suscité ces dernières années une littérature considérable. On la trouvera résumée, du point de vue libéral, par A. Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschung,* in-8°, Tubingue, Mohr, 1911 — du point de vue catholique, par P. Dausch, *Jesus und Paulus*, in-8°, Munster-en-W., Aschendorff, 1910, pp. 44, et par C. Fillion, *RCF*, 1912, t. XX, p. 129-48 — du point de vue presbytérien, ce semble, par J. M. Saaw, *The present religious-historical Movement in German Theology,* dans *Expository Times*, 1909, t. XX, p. 248 sq., 303 sq., 350 sq. « *Our cry must be,* conclut le Rév. Shaw, *not « Back from Paul to Jesus » but « Back to Jesus through Paul » »*; p. 354.

sacrait son triomphe, celle-ci hérita des biens et de la liturgie de ses rivaux et s'organisa de plus en plus en société hiérarchique, sur le modèle de l'Empire romain [1]. Le Christianisme serait en somme « le produit de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile ».

246. — Pour d'autres historiens, l'air que l'on respirait était chargé

1. Voir HARNACK, *Dogmengeschichte*[3] (1re éd., 1886-87); Introd., §. 3, n. 5 sq., t. I, p. 44 sq., 103 sq.; p. I, l. I, c. III, §. 7, p. 208 sq.; l. II, c. IV, p. 460 sq. ... Dans ses *Hibbert Lectures* de 1888, publiées après sa mort (*The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, in-8°, Londres, Williams, 1890), E. HATCH traita cette thèse dans toute son ampleur. Dans l'épilogue de l'édition allemande (*Griechentum und Christentum*, traduct. d'E. PREUSSCHEN, Frib.-en-Br., 1892, p. 264 sq.) M. A. HARNACK a expliqué, en des pages fort intéressantes pour l'histoire de sa pensée, les mérites et les lacunes qu'il découvrait dans le travail de son ami. Il a repris lui-même la question, dans *Das Wesen des Christentums* (in-8°, Leipzig. Hinrichs, 1900; édit. de 1913, XIe conférence, p. 125 sq.; XIIe, p. 137 sq.; XIIIe, 147 sq.; cf. IIe, p. 22) et surtout dans *Mission und Ausbreitung des Christentums, ibid.*, 1902; 2e édit., 1906, t. I, l. II, c. VI, p. 196 sq.; c. VII, p. 203; c. IX, p. 250 sq.; c. X, p. 261 sq.; l. III, c. III, p. 325 sq.; conclus., p. 419 sq. — A la suite de HATCH et de moindre mérite, A. H. LEWIS, *Paganism surviving in Christianity*, in-8°, New-York, 1892...

Dans le même sens, H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestam. Theologie*, 2 in-8°, Frib.-en-Br., 1897; spécialement, p. II, c. I, §. 12, t. II, p. 208 sq.; c. II, §. 1, p. 235 sq.; c. III, §. 1, p. 368 sq. ... F. LOOFS, *Dogmengeschichte*[4] (1re édit., 1886), §. 16, p. 110; §. 18, p. 114 sq.; §. 29, p. 203 sq.; §. 42, p. 319 sq. ... Conceptions analogues chez C. WEIZSAECKER, P. WERNLE, R. KNOPF ... Sur l'opinion plus modérée de R. SEEBERG, *supra*, p. 192, note 1; sur celle de W. GLAWE, *supra*, p. 157, note 1.

Parmi les écrivains d'autre nuance, E. RENAN — à propos des déformations doctrinales, *Vie de Jésus*, c. XXIX, p. 444; *L'Église chrétienne*, c. V, p. 63 sq., 77, 82 sq. — sur la déformation rituelle, *Église chrétienne*, c. IX, p. 154 sq.; *Marc-Aurèle*[2], c. VIII, p. 144 sq.; c. XXIX, p. 525, 540 sq. — E. de FAYE, *Clément. d'Alexandrie*, in-8°, Paris, Leroux, 1898; cf. *RHR*, 1911, t. LXIII, p. 1-24; t. LXIV, p. 151-78 — sans valeur, GOBLET d'ALVIELLA, *Rites, Croyances, Instit.*, t. I, c. XVII, p. 259 sq.; *L'évolution du dogme catholique*, 2 in-8°, Paris, Nourry, 1912-14 (cf. F. LOOFS, *TLZ*, 1912, t. XXXVIII, p. 810 sq.).

A l'encontre de M. HARNACK et de l'école ritschlienne, et en dépendance de celle de Tubingue, O. PFLEIDERER considérait l'hellénisation du Christianisme comme une évolution normale, encore que ce fût une transformation : *Das Christusbild des urchristl. Glaubens*, in-8°, Berlin, Reimer, 1903; édit. augmentée, *The Early Christian Conception of Christ*, Londres, 1905; *Die Vorbereitung des Christent. in der griech. Philosophie*, 1904; 2e édit., Tubingue, Mohr, 1912; *Die Entstehung des Christent.*, in-8°, Munich, Lehmann, 1905; *Religion und Religionen, ibid.*, 1906 et 1911; *Die Entwickelung des Christentums, ibid.*, 1907...

Parmi les nombreuses critiques suscitées par ces thèses, nous nous contenterons de signaler, — contre HATCH, — du point de vue anglican, celles de W. SANDAY, *Contempor. Review*, 1891, t. LIX, p. 689-90; de T. C. EDWARDS, *Critical Review*, 1891, t. I, p. 246-50, et surtout, du point de vue protestant orthodoxe, la réfutation nerveuse de M. H. BOIS, *Le dogme grec*, in-12, Paris, Fischbacher, 1893 — contre PFLEIDERER, du point de vue presbytérien, RAINY et J. ORR, *The Supernatural in Christianity*, in-8°, Glasgow, 1894; cf. J. ORR, *Neglected Factors in the Study of Early Progress of Christianity*, in-8°, Londres, 1897 — du point de vue catholique, A. KAHR, *Griechentum und Christentum*, in-8°, Gratz, 1911, et surtout B. ALLO, O. P., *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, in-12, Paris, Bloud, 1910, et les ouvrages dont il sera question plus loin, de J. H. NEWMAN (p. 483, notes 2 et 3), J. LEBRETON (p. 482, note 1), E. KREBS (*ibid.*).

d'idées babyloniennes et persanes, déjà familières au Judaïsme post-exilien : avant d'être « hellénisé » l'enseignement de Jésus a été « orientalisé »[1]. Conception mystique de l'union à Dieu, des purifications rituelles, du salut de l'âme, espoirs messianiques, culte développé des anges et croyance aux esprits ou démons, tout cela, emprunté à l'Orient ou largement développé par son action, aurait, dès les premiers temps, dès saint Paul, commandé l'interprétation des faits évangéliques, transformé par exemple en un dieu incarné le doux réformateur de Nazareth et, dans l'ensemble, ménagé un terrain d'entente entre les disciples du Christ et le monde gréco-romain, que travaillait dans le même sens la propagande des religions orientales[2].

Dans l'une comme dans l'autre de ces explications, on le voit, le Christianisme, à l'entendre même comme l'entendaient Luther, et Calvin ne saurait être l'œuvre de Jésus; à plus forte raison, le Catholicisme. D'après les théoriciens extrêmes du syncrétisme, il ne fût constitué sans lui, puisque le mouvement des idées l'amenait; d'après presque tous, il s'est élaboré pour une large part en dehors de lui et même à rebours de sa pensée, puisque les éléments qu'il a empruntés ne sont, à leur avis, que de vains systèmes philosophiques et des pratiques extérieures dont le Christ avait voulu libérer la conscience religieuse.

1. « *Vor ihrer Hellenisierung hat Jesu Lehre einen Prozess der Orientalisierung durchgemacht...* » P. Wendland, *Die hellen.-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judent. und Christent.*, c. x, p. 178. — Pour en fournir la preuve, ces critiques interrogent les apocryphes juifs, les écrits talmudiques, les élucubrations des sectes gnostiques ou des communautés syncrétistes qui pullulaient dans les derniers temps du paganisme. Voir à ce sujet L.-Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, c. vi, §. 2, p. 272 sq.

2. A ce courant appartiennent notamment W. Bousset, *Die Religionsgeschichte und das N. T.*, dans *Theolog. Rundschau*, 1904, t. VII, p. 265-77, 311-18, 353-65; *Hauptprobleme der Gnosis*, in-8°, Gottingue, Vandenhoeck, 1907 (cf. ses articles *Gnosis* et *Gnostiker* dans *RECAW* et sa recension de J. Kroll, dans *GGA*, 1914, t. CLXXVI, p. 697-755); *Kyrios Christos*, in-8°, *ibid.*, 1913; *Jesus, der Herr*, *ibid.*, 1916, pp. 96; cf. *ZNTW*, 1914, t. XV, p. 141-63 (constructions d'une critique singulièrement arbitraire) — H. Gunkel, spécialement dans son livre déjà cité, *Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T.*, *ibid.*, 1903 — Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1907), p. xiii; cf. *supra*, p. 43, note 1 — avec des nuances très marquées de critique et dans un esprit tout différent, O. Gruppe, *Griechische Mythologie* (1906), §. 310, p. 1606 sq., 1611, 1656; cf. §. 306, p. 1480 sq.

Sur les origines de la gnose, voir les conclusions assez différentes de E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, in-8°, Paris, Leroux, 1913, et les réserves très accentuées d'A. Harnack, dans *TLZ*, 1908, col. 10 sq. — sur la thèse de M. Cumont, les observations du R. P. Lagrange (*supra*, p. 43, note 1) — sur les thèses de M. P. Wendland, le R. P. Allo (*supra*, p. 471, note 1, fin).

Dans toutes les thèses naturalistes enfin, le Christianisme et le Judaïsme deviennent des religions comme les autres : partis du même point (culte des esprits, culte des morts ou semblables), développés par des voies identiques, ils aboutissent au même terme. Nombre de critiques, il est vrai, surtout parmi les protestants, reconnaissent en eux quelques éléments supérieurs, héritage mal conservé des prophètes et de Jésus; mais comme ils réduisent de plus en plus ce quelque chose à n'être qu'une attitude ou un sentiment sans idées définies, une foi et une morale sans dogme, un culte sans rite, bref comme ils tendent à ramener la piété des prophètes d'Israël et celle de Jésus à cette forme de religion que certaine philosophie moderne considère sans doute comme l'idéal de la religion, mais qui exclut en fait ce que les religions du passé, au moins dans une certaine mesure, et ce que dix-neuf siècles de Christianisme, de façon très ferme, s'accordaient à regarder sinon comme essentiel du moins comme indispensable[1], on conçoit, d'une part, que les penseurs les plus indépendants n'aient plus de peine à admettre ni pareille histoire des deux religions ni pareille apologie de leur valeur, et l'on s'explique, d'autre part, que beaucoup d'âmes, juives ou chrétiennes, se refusent à voir dans ces théories autre chose qu'une volatilisation non seulement de leur foi mais de toute religion.

B. Thèse supernaturaliste : §. 247. Affirmation d'une révélation primitive, au nom de la foi, comme un dogme — au nom de la science, comme une hypothèse plausible. — §. 248. Rejet de la thèse du plagiat; admission d'influences ethniques restreintes. — §. 249. Conception d'une préparation providentielle au Christianisme. — §. 250. Originalité du Judaïsme et du Christianisme. — §. 251. Divergences entre protestants conservateurs et catholiques sur la manière de concevoir le développement dogmatique, liturgique et ascétique.

247. — Au nom des faits, qu'ils déclarent dans l'ensemble déformés par leurs adversaires, puis au nom d'une philosophie différente, les partisans de la thèse supranaturaliste, c'est-à-dire les membres de l'Église catholique, de l'Église russo-grecque et les fractions conservatrices des Églises luthérienne, calviniste et anglicane, se refusent donc à voir dans les conclusions que nous venons de résumer le dernier mot de l'Histoire, de la Science ou de la Philosophie des religions.

Sans nier tout progrès, puisque saint Paul lui-même présente les temps qui ont précédé le Christ comme un état d'enfance, ils rejettent l'évolutionnisme rigide et se prononcent en faveur d'une révélation

1. *Essentiel* pourrait s'entendre au sens d'élément *principal*, comme si la religion était avant tout soit une sagesse, soit un rituel. *Indispensable* dit seulement *nécessaire*, à titre soit de présupposé, soit de complément naturel.

primitive, non pas que la science — ils le reconnaissent — soit d'ores et déjà en mesure d'en démontrer l'existence, mais en ce sens qu'elle la tolère ou même la suggère comme une hypothèse plausible. Comparée avec l'enseignement commun des théologiens du XVIe au XIXe siècle, la distinction ainsi faite, entre la certitude *dogmatique* de la révélation originelle et sa probabilité *scientifique,* marque une réduction notable et, somme toute, un progrès critique évident[1].

248. — Les savants de ces diverses confessions semblent de même avoir renoncé à la thèse du plagiat, si florissante jusqu'au XVIIIe siècle (§. 110) et aux thèses exagérées des traditionalistes (§. 130-131) : ils réclament des preuves de plus en plus rigoureuses, pour affirmer des dépendances entre les traditions ethniques et l'Histoire Sainte[2].

Comme ils se complaisent volontiers à signaler la multiplicité (partant l'invraisemblance) des origines que l'on a tour à tour attribuées au Judaïsme et au Christianisme (§. 240-246), ils dénoncent surtout l'abus critique grâce auquel, disent-ils, on a pu donner à

1. De Broglie, *Problèmes et conclus. de l'hist. des relig.*², in-12, Paris, Puttois-Cretté, 1886, c. III, p. 61, 82 sq.; Mgr de Harlez, dans *Science catholique*, 1889, t. III, p. 277 sq.; Z. Peisson, dans *RR*, 1894, t. VI, p. 247 sq.; F. Prat, S. J., dans *RQS*, 1901, t. XLIX, p. 509; Lagrange, O. P., *Relig. sémitiques*², Introd., p. 3, 25 sq.; c. II, p. 83; W. Schmidt, *Idée de Dieu,* t. I, c. IV, §. 4, p. 110; P. Charles, S. J. et Th. Mainage, O. P., *RQS,* 1922, t. LXXXI, p. 175-85.

Une réduction non moins manifeste porte sur l'étendue des connaissances profanes ou religieuses attribuées jadis par divers théologiens catholiques et protestants au premier couple humain; cf. Chr. Pesch, *Gott und Götter,* in-8°, Fribourg-en-Br., Herder, 1890, c. II, p. 63 sq.; Hugueny, O.P., dans *Revue thomiste*, 1911, t. XIX, p. 82 sq.

2. Cette thèse réapparaît, appuyée sur des preuves parfois bien légères, chez le célèbre ministre W. E. Gladstone, *Juventus Mundi*, in-3°, Londres, 1869; *Landmarks of Homeric Study, item*, 1890; *Studies on Homer,* 3 in-8°, Oxford, 1858; et dans son article *Dawn of Creation,* dans *Nineteenth Century*, 1835, t. XVIII, p. 685 sq. (suivi d'une longue controverse, *ibid.*, t. XVIII et XIX) — avec moins d'érudition, chez H. Barclay, *Heathen Mythology corroborative of Scripture,* pet. in-8°, Glasgow, 1884 — parmi les catholiques, chez lord Arundell, *Tradition*, in-8°, Londres, Burns, 1872; *The Scientific Value of Tradition;* in-8°, Londres, Pickering, 1879; chez H. Formby, *Monotheism, the Primitive Relig. of Rome*, in-8°, Londres, 1877; *The Christian Science of Tradition,* dans Arundell, *The Scient. Value of Trad.*, p. 115-44 — chez M. Kroell, *Die Beziehungen des klass. Altertums zu den hlg. Schriften des A. und des N.T.*², 2 in-8°, Bonn, Georgi, 1907-10 — avec plus d'érudition et de critique, chez E. L. Fisscher, *Heidenthum und Offenbarung*, in-8°, Mayence, Kirchheim, 1877 (traduction par le Dr Prosper, *Paganisme et révélation*, Lille, 1881) — servie par des procédés étymologiques déplorables, dans les nombreuses publications de l'abbé Fourrière (voir à son sujet, F. Robiou, *La question des mythes*, dans *RR*, 1891, t. III, p. 131 sq., 429 sq.; 1892, t. IV, p. 37 sq. et *Revue des sciences ecclés.*, 1892, t. VI, p. 596 sq.) etc.

Mgr Freppel écartait les emprunts des philosophes à la Bible et maintenait quelque dépendance des traditions primitives; *Saint Justin*³, leç. XI, p. 214 sq.; *Clément d'Alex.*, leç. VI, p. 113 sq.; dans le même sens, Mgr A. Le Roy, *La religion des primitifs,* conclusions, p. 473 sq.

chacune de ces thèses un air de vraisemblance, à savoir la confusion si fréquente entre *analogie* et *dépendance historique* ou *emprunt*[1].

Ils n'hésitent pas toutefois à reconnaître l'influence qu'ont exercée sur le peuple juif et sur les communautés chrétiennes les civilisations ambiantes. Cette action leur paraît d'ailleurs sans grande importance, en ce qui concerne soit la législation civile des Hébreux, soit l'organisation sociale de l'Église. Il s'agit en effet, dans le premier cas, d'institutions étrangères à la religion, vraisemblablement dérivées de traditions communes et telles, que la supériorité de leurs voisins en ce domaine laisse plus inexpliquée celle qui revient aux Hébreux sur le terrain religieux — dans le second cas, d'institutions connexes, il est vrai, avec la religion, mais dont les modalités sont à considérer comme accessoires, dès qu'il est établi, comme ils l'estiment établi par les textes du *Nouveau Testament,* que Jésus a fondé une Église et l'a organisée en société hiérarchique[2]. De moindre portée encore, à leur avis, les analogies qui portent sur l'art religieux et son symbolisme : chaque génération doit parler la langue de son temps; la technique égyptienne ou babylonienne peut avoir marqué de son empreinte le mobilier cultuel des Hébreux, comme la technique grecque l'art bouddhique et l'art chrétien, sans qu'on soit en droit de conclure à l'identité des notions théologiques.

Quant aux analogies rituelles, et notamment quant à l'influence des mystères ethniques sur la liturgie chrétienne, ils s'appliquent à démontrer qu'on exagère et les faits et leur portée[3].

1. Sur la question générale des analogies religieuses, voir — du point de vue catholique, Mgr Freppel, *S. Justin*[3], lec. XI, p. 214-32; plus nuancé P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'hist. des relig.*[2], c. VIII et IX, p. 242-320; cf. Z. Peisson, dans *RR*, 1894, t. VI, p. 337 sq.; H. Delehaye, S. J., *Les légendes hagiographiques*[2], pet. in-8°, Bruxelles, Soc. des Bollandistes, 1906, c. VI, p. 168-240 — du point de vue libéral, quelques justes observations de A. Réville, dans *RHR*, 1902, t. XLV, p. 269.

2. C'est là toutefois un sujet de désaccord entre presbytériens, épiscopaliens et catholiques romains.

3. Affirmée par Creuzer, par ses éditeurs français et par E. Renan (voir, p. 471, note 1), exploitée par plusieurs des auteurs cités plus haut (p. 468, note 1; p. 471), cette influence a été étudiée avec grande érudition par G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christent.*, in-8°, Gottingue, Vandenhoeck, 1894 : point d'emprunts directs, conclut-il, mais une influence indirecte notable et très ancienne; p. 235 sq. — Elle a été accentuée par G. Wobbermin, *Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristent. durch das ant. Mysterienwesen*, in-8°, Berlin, Ebering, 1896; J. Grill, *Die persische Mysterienreligion und das Christent.*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1903, pp. 60; E. Hatch (plus haut, p. 471, note 1); A. Jacoby, *Die ant. Mysterienreligionen*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1910, pp. 44; en passant, dans un ouvrage plus général, par K. H. E. de Jong, *Das ant. Mysterienwesen*, in-8°, Leyde, Brill, 1909, p. 181-84; avec abus manifeste des analogies verbales par R. Reitzenstein, *Die hellenist.*

L'analogie des doctrines soulève une objection plus sérieuse : mais ils observent que dans les cas les plus clairs où l'influence étrangère semble prouvée (comme dans le développement de l'angélologie et de l'eschatologie hébraïques, à l'époque persane, dans les spéculations sur les hypostases ou personnifications des attributs divins, à l'époque hellénique, dans les spéculations trinitaires, à l'époque chrétienne), il s'agit d'une *maturation,* c'est-à-dire d'un développement de germes autochtones, activé tout au plus par des courants de pensée parallèles, et non d'une *transplantation* plus ou moins violente[1].

249. — Bien plus, ils dénoncent comme de purs apriorismes, non seulement ces principes sur lesquels se fondent leurs adversaires, pour rejeter toute possibilité d'une révélation stricte (à savoir, selon les écoles, que l'ordre de la nature exclue toute intervention surnaturelle, ou que l'action du Dieu immanent doive être nécessairement anonyme et confuse, qu'elle puisse agir uniquement sur le sentiment, non sur l'intelligence, ou du moins sur le seuil et non dans le

Mysterienreligionen, in-8°, Leipzig, Teubner, 1910, et par A. Loisy (*supra,* p. 293, note 6).

Cette influence est ou niée ou fort réduite par S. Cheetham, *The Mysteries, Pagan and Christian,* in-8°, Londres, Macmillan, 1897 — par C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienrelig. auf das älteste Christenl.*, in-8°, Giessen, Töpelmann, 1913, pp. 88 — H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery-Religions,* in-8°, Londres, Hodder, [1913]; en articles dans *Expositor,* 1912-13; cf. *ERE,* 1917, t. IX, p. 72-74 — J. Bloetzer, S. J., *Das heidnische Mysterienwesen,* dans *Stimmen,* 1906, t. LXXI, p. 376-91; 500-18; cf. 1907, t. LXXII, p. 37-53, 182-200 (contre Anrich et Pfleiderer) — W. Ramsay, *The Teaching of St. Paul,* in-8°, Londres, Hodder, [1913], p. 212 sq., 283 sq. (2° édit., 1914) — E. Mangenot, *Les mystères païens et s. Paul, RCF,* 1913, t. LXXIV-VI; *RPA,* 1913, t. XVI; en volume, Paris, 1913; M.-J. Lagrange, *RB,* 1919, t. XXVIII, p. 157-217, 419-80 (contre Loisy) — E. Jacquier, *DAFC,* 1920, t. II, col. 964-1014 (riche bibliogr.). — La réfutation érudite de Cheetam vise surtout Hatch; celle des suivants surtout Reitzenstein.

1. Parmi les meilleurs travaux de la science catholique, voir, sur l'influence de Babylone, les articles déjà cités du R. P. Condamin (*supra,* p. 464, note 2) — sur celle du Mazdéisme, ceux du R. P. Lagrange (*supra,* p. 465, note 1) — sur celle de la Perse et de la Grèce à l'époque néotestamentaire, J. Langen *Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi,* in-8°, Fribourg-en-Br., 1866 et surtout, plus à jour, les études de L. Hackspill, *Le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T.,* dans *RB,* 1900-02 (5 articles), et de J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 2 in-8°, Ratisbonne, Manz, 1910 — sur l'évolution de la doctrine et de la discipline chrétiennes, Mgr Batiffol, *L'Église naissante*[6], in-12, Paris, Lecoffre, 1913 (traduction anglaise par H. L. Brianceau, *Primitive Catholicism,* Londres, 1911; allemande par F.-X. Seppelt, *Urkirche und Katholizismus,* Kempten, 1910); *La paix constantinienne, item,* 1914; *Le Catholicisme de s. Augustin,* 2 in-12, *ibid.,* 1920; Tixeront, *Histoire des dogmes*[4], 3 in-12, Paris, Lecoffre, 1906 sq.; embrassant en fait toute l'histoire religieuse de l'humanité dans ses relations avec le Christianisme, A. Dufourcq, *L'avenir du Christianisme*[3], 6 in-12, Paris, Bloud, 1908-11.

Nous renvoyons plus loin quelques brèves indications sur la Trinité (p. 482, note 1), sur le culte des saints (p. 483, note 2), sur la transcendance du Christianisme (p. 484, note 1).

champ clair de la conscience), mais encore ce présupposé aussi gratuit, qu'une religion divine dans son origine ne doive présenter aucune analogie avec les religions d'origine humaine. Bien au contraire, estiment-ils, il est essentiel à la religion vraie de donner satisfaction à tous les besoins vraiment humains, à une religion surnaturelle de répondre à toutes les aspirations naturelles, de s'adapter, à l'heure où elle se présente, à tout ce qui est sain, et de ne se présenter qu'au moment où les âmes sont disposées en quelque mesure à l'accepter. En conséquence, elle peut et elle doit être accusée à la fois d'être, par divers aspects, trop naturelle, par d'autres, trop surnaturelle.

A la thèse syncrétiste ces auteurs opposent donc celle d'une préparation providentielle. Incapable d'abandonner purement et simplement aucune des âmes qu'il a créées, Dieu aurait départi sa lumière aux philosophes de la Gentilité, comme il le faisait avec plus d'abondance en faveur du peuple élu; il aurait favorisé la diffusion des meilleures doctrines et de la sorte préparé les voies à l'Évangile, dans l'ordre spéculatif, comme il aurait ménagé, pour la même fin, la fusion des peuples et leur unification sous l'autorité romaine; bref, sans supprimer les facteurs humains, il les aurait utilisés et dirigés, conformément à un plan dont les grandes lignes se laissent entrevoir, bien que ses visées dernières, ses motifs et nombre de détails demeurent obscurs à nos courtes vues [1].

1. Cette thèse a été longtemps classique au sein de l'Anglicanisme : voir entre autres Ch. H. Hall, *Fullness of Time* (Bampton Lectures), in-8°, Oxford, 1799; G. Chandler, *The Scheme of Divine Revelation, item*, 1825; G. Curey, *The Preparation of the Gospel* (Hulsean Lect.), in-8°, Londres, 1851; G. Smith, *The Harmony of the Divine Dispensations*, in-8°, Londres, 1856 ... Elle est mêlée à des conceptions empruntées au libéralisme et au quakérisme, chez Fr. D. Maurice, *The Religions of the World and their Relations to Christianity*, in-8°, Londres, 1847; 6e édit., 1886; cf. *What is Revelation*, in-8°, Londres, 1859 (contre l'agnosticisme de Mansel). Autant qu'un examen trop rapide m'a permis d'en juger, l'idée supernaturaliste est atténuée, sinon niée, dans le livre d'ailleurs érudit où Ch. N. Scott se propose de compléter Maurice; *The Religions of Antiquity as preparatory to Christianity*[3], in-8°, Londres, Smith, 1914 (antérieurement, sous le titre *The Foregleams of Christianity, ibid.*, 1877 et 1893). — Elle reste nettement affirmée, chez R. M. Wenley, *The Preparation of Christianity in the Ancient World*, in-8°, Édimbourg, Clark, 1898, œuvre de vulgarisation érudite, et dans l'esquisse substantielle de E. S. Talbot, *The Preparation in History for Christ* (dans Ch. Gore, *Lux Mundi*[10], in-8°, Londres, Murray, 1890, c. iv, p. 129-79) : l'auteur fait sien le jugement de Westcott (*Gospel of Resurrection*[3], p. 72) : « Il y avait tendance *vers*, mais non tendance *à produire* la vérité du Christianisme »; p. 150. — Du point de vue protestant orthodoxe, E. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrét.*[3], t. I, in-8°, Paris, 1888 (traduit par L. Cokran, *The Religions before Christ*, Édimbourg, 1862; par A. Harwood, *The Ancient World and Christianity*, Londres, 1888); M. C. von Malapert-Neufville, *Die ausserchristl. Religionen und die Religion Jesu Christi*, in-8°.

250. — Pour s'affirmer au nom de l'histoire, pareille thèse exige évidemment, outre la solution préalable des questions philosophiques indiquées plus haut, qu'on puisse signaler, dans les religions en faveur desquelles on l'invoque, au moins certains traits qui manifestent une action spéciale de la Providence.

Dans cet esprit, les mêmes auteurs insistent sur le monothéisme d'Israël, si différent du vague hénothéisme, du panthéisme et du polythéisme hiérarchique avec lesquels, disent-ils, on tente vainement de le confondre — sur le caractère des prophètes juifs, qui se réclament non de vagues expériences, mais de révélations expresses, garanties à leurs yeux comme à ceux de leurs auditeurs par le critère des miracles, et dont l'apparition est d'autant plus étrange, qu'ils ne se succèdent pas en série continue, mais surgissent à de longs intervalles, quand la tradition monothéiste, sous la poussée des cultes ethniques, est affaiblie, voire étouffée, et qu'ils reprennent les uns après les autres, avec une assurance singulière, la prédication de la même foi, celle d'une morale hors de pair et celle de promesses messianiques de plus en plus précises [1].

Ils insistent de même sur le caractère du Christ, — sur l'élévation de sa doctrine, aussi étrangère aux spéculations de la Gentilité, qu'à celles des écoles juives et des courants syncrétistes qui ont fait trace dans les évangiles apocryphes, — sur l'efficacité qui distingue la prédication de ses apôtres, envoyés par le monde « comme des agneaux au milieu des loups », avec les seules promesses des persécutions, de son indéfectible assistance et du succès [2].

Leipzig, Deichert, 1914. Je n'ai pas vu cet ouvrage, mais d'après l'analyse qu'en donne M. L. Jordan, *Comparative Religion* (1915), p. 382, j'ai lieu de croire qu'il reproduit dans sa première partie l'opuscule anonyme, *Die Vorbereitung des Heils in Israel* (in-16, Leipzig, 1868), œuvre de petite vulgarisation. — Parmi les catholiques, la thèse est soutenue par J. N. Sepp, *Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum*, 3 in-8°, Ratisbonne, Manz, 1853, et dans plusieurs chapitres de son livre *Das Leben Christi*, 7 in-8°, *ibid.*, 1843-46, mais avec des fantaisies exégétiques qui rappellent celles d'E. von Lasaulx (*supra*, p. 258, note 1); avec plus de sens critique, par C. Werner, *Die Religionen und Culte des vorchristl. Heidenthums*², in-8°, *ibid.*, s. d. (1re édit., 1871), §. 83, p. 274 sq.; §. 115 sq., p. 698 sq. — et par les manuels apologétiques.

1. Voir spécialement, du point de vue protestant-conservateur, E. Koenig, *Das alttestam. Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung*, in-8°, Gutersloh, Bertelsmann, 1910, pp. 94; *Geschichte der alttestam. Religion*², *ibid.*, 1915 — du point de vue catholique, J. Touzard, art. *Peuple juif* (monothéisme et messianisme), dans *DAFC*, 1915, t. II, col. 1565-1651; M.-J. Lagrange, O. P., *Le messianisme chez les Juifs*, in-8°, Paris, Lecoffre, 1909.

2. Qu'il nous suffise de renvoyer au remarquable travail de M. L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, dans *DAFC*, 1915, t. II, col. 1288-1538, où l'on trouvera d'amples indications sur la littérature catholique et non-catholique.

Mis en parallèle avec l'évolution des autres religions, ces faits leur semblent constituer autant d'exceptions naturellement inexplicables.

Les pensées les plus élevées que l'on peut glaner chez les philosophes païens ne sauraient, pensent-ils, en affaiblir la portée. Qu'on puisse disposer ces textes en propylées de l'Évangile, ils n'en disconviennent pas : s'il en allait autrement, ils ne pourraient se croire autorisés à parler de « préparation au Christianisme ». Mais si l'on veut établir, par ces citations, qu'il y avait dans le monde antique plus qu'une *aspiration* vers le Christianisme, à savoir une *fermentation religieuse capable de le produire tel quel*[1], ils estiment qu'il y a dans ces constructions plus d'ingéniosité que de sens historique et de psychologie vraiment humaine, parce que, dans le chaos doctrinal des derniers âges païens, ces textes n'avaient pas le relief qu'on leur donne, en les isolant de leur contexte et en les dressant côte à côte — parce qu'ils n'empêchaient pas dans les masses (comme en témoignent la vogue croissante des liturgies de l'Orient et le relâchement progressif des lois sur le divorce, la prostitution et la pédérastie) la dégénérescence du sens moral et du sens religieux — et parce qu'en tous cas, pour discerner les aspirations vagues qu'attestent ces fragments des philosophes et le rituel des « mystères », pour les préciser et les coordonner en un système tel que l'Évangile, il fallait plus que l'instinct anonyme de la conscience humaine, plus même que le génie du plus grand d'entre les hommes.

La valeur documentaire des textes évangéliques, on le conçoit, a dans ces débats une importance considérable et même décisive. De toute évidence, les miracles attribués au Christ et ses assertions directes ou indirectes sur sa divinité doivent venir d'ailleurs, si on les exclut du *Nouveau Testament* comme inauthentiques. Ils transforment au contraire le caractère de Jésus et l'autorité de sa parole, si on les reçoit comme historiques. Pour se justifier d'adopter ce dernier parti, contre les théoriciens du syncrétisme dont nous avons

1. Les *Religions orientales* de M. Fr. Cumont (*supra*, p. 43, note 1) pourraient, en raison d'omissions avouées d'ailleurs par l'auteur, favoriser cette opinion. Elles sont à compléter par le livre de Doellinger, *Heidentum und Judentum*, in-8°, Ratisbonne, Manz, 1857 (traduction par J. de P., *Paganisme et Jud.*, 4 in-8°, Bruxelles, 1858; par N. Darnell, *The Gentile and the Jew in the Courts of the Temple of Christ*, 2 in-8°, Londres, 1862 et 1906) ou par les premiers chapitres de sa *Geschichte der christl. Kirche*, 1833 (trad. par L. Boré, *Origines du Christianisme*, 2 in-8°, Paris, 1842, t. I, c. I-V, p. 1-41) : cette lecture fait comprendre la répulsion que devait éprouver le monde antique pour la foi et pour la morale évangéliques; elle explique pour autant l'histoire des persécutions. — Voir de plus B. Allo (déjà cité, p. 471, fin de la note); E. Krebs, *Das religionsgesch. Problem des Urchristentums*, in-8°, Munster-en-W., Aschendorff, 1913, pp. 88.

signalé les procédés (§. 245), les exégètes dont nous parlons font valoir tout d'abord la brièveté du temps écoulé entre la prédication de Jésus et la rédaction du *Nouveau Testament*. Les légendes exigent du temps pour se former, les évolutions doctrinales pour se dessiner, plus encore pour se faire agréer de manière uniforme par des communautés isolées, particularistes, différentes de caractère comme de langage, attachées avec la ténacité des simples à l'enseignement que chacune d'elles avait reçu de son premier fondateur, « apôtre » d'entre les Douze, ou « disciple du Seigneur », ou catéchète de la première génération. Or, entre l'an 100 et l'an 250, les quatre évangiles et les épîtres de saint Paul, de manière exclusive, sauf d'infimes exceptions, ont été reçus dans toutes les églises du monde gréco-romain. Ce fait unique dans l'histoire des sectes est d'autant plus curieux, qu'aucun acte d'autorité, civile ou religieuse, papale ou conciliaire, ne l'a déterminé. Il paraît inintelligible, si les communautés les plus anciennes n'ont pas reconnu dans ces documents l'expression authentique de la foi primitive.

Aussi unique, au milieu de tant de sectes païennes adogmatiques et de sectes gnostiques fondées sur la libre spéculation, l'apparition de la secte chrétienne, avec son enseignement appuyé sur l'autorité et sa théorie rigide de la tradition[1].

Unique encore — et c'est peut-être au jugement de certains critiques l'argument décisif, si l'on en fait valoir toutes les nuances — cet amour des chrétiens pour le Christ qu'attestent des lettres comme celles de saint Paul, de saint Jean, d'Ignace d'Antioche, et la constance commune des martyrs. Sans doute, tout amour invite à idéaliser; mais celui-ci n'avait-il pas en lui de quoi neutraliser ces tendances? Provoqué dans une large mesure par les infirmités et les humiliations que Jésus avait librement acceptées, pouvait-il céder à la tentation de les dissimuler ou de les amoindrir? S'il était porté à lui prêter des miracles, pouvait-il oublier que Jésus les avait dépréciés[2]? Pouvait-il

1. Voir en particulier P. Batiffol, *L'Église naissante*, c. II, p. 80-84; c. III, p. 146-71 et l'important excursus, p. 172-93. — La thèse exprimée dans les deux livres d'A. Seeberg (*Der Katechismus der Urchristenheit*, in-8°, Leipzig, Deichert, 1903; *Das Evangelium Christi*, *it.*, 1905) serait inattaquable, si au lieu de parler d'un *formulaire doctrinal*, imposé aux catéchumènes presque aussitôt après la mort du Christ, l'auteur avait parlé seulement d'adhésion à une *doctrine ferme*. En ce sens, R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*², t. I, p. 65-68, 160-66. — Voir les textes réunis par A. Harnack, dans A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, in-8°, Breslau, Morgenstern, 1897, p. 364 sq.

2. En ce sens du moins, qu'il se refuse à voir en eux la preuve de la vertu et le gage assuré du salut individuel; Matth., VII, 21 sq.; Marc, IX, 37 sq.; Luc, IX, 49 sq.; X, 17 sq. — Il les donne toutefois dans les parties de l'Évangile les moins contestées (la

oublier surtout que le Maître avait réduit la preuve de l'affection véritable à l'attachement à sa parole et à l'obéissance à sa loi? Dans ces conditions, un peu de psychologie pourrait suffire à expliquer la conduite du Christ, l'état des documents qui nous l'ont décrite, et l'impression qu'elle a produite? — Tout enseignement est destiné à périr qui n'est pas reçu dans des cœurs aimants, et tous développements sont inutiles, quand on est sûr d'avoir été compris et d'être aimé : Jésus s'est préoccupé avant tout de s'attacher les âmes. Il a réussi. Il a peu spéculé, systématisé moins encore, mais tout de même il a formulé quelques assertions nettes. A moins qu'on ne les arrache des évangiles — ce contre quoi protestent les arguments signalés plus haut — elles obligent l'historien à lui attribuer autre chose qu'une certaine manière de sentir[1], comme elles interdisent de réduire sa prédication au Sermon sur la montagne[2] et de présenter le catéchisme de ses premiers disciples comme « une page blanche », où la philosophie hellénique pourrait librement inscrire ses conceptions favorites[3]. Ses suggestions, voire ses déclarations précises sur le Père et sur le Saint-Esprit, sur le Fils, sur sa nature et sur sa mission, s'ajoutant à la doctrine très ferme de l'*Ancien Testament,* qu'il sanctionne de tous points — l'exemple de sa piété, qui s'astreignit avec constance aux rites de la Loi — ses prescriptions sobres, mais riches d'applications — tout cet ensemble d'indications, livré sans apparat qui rappelle le style des écoles, mais avec une confiance souveraine dans l'intelligence de ses auditeurs[4] et dans l'amour qu'il a su leur inspirer, tout

source *Q; supra*, p. 320 sq.), comme les signes authentiques de sa mission (Matth., X, 7, 8; XI, 2-6, 21-23; XII, 22, 23, 25, 27, 28; XIII, 16, 17). — Est-il bien concevable que les premiers rédacteurs d'évangiles les aient présentés comme des signes nécessaires, s'il ne s'en fût produit, et que s'étant par là même engagés à en rapporter, ils se soient abstenus de le faire? Telle est cependant l'invraisemblance qu'il faut accepter, si on admet la restitution de la source *Q*, telle que la propose M. A. Harnack.

1. « Jésus n'est chrétien, disait E. Havet, que par une seule chose, qui est une certaine manière de sentir »; *RDM*, avril, 1881, p. 621. — « Tout sort de sa conscience filiale, écrit A. Sabatier... Il ne promulgue aucune loi ni aucun dogme; il ne fonde aucune institution officielle ... » *Esquisse*[9], l. II, c. ii, §. 3, p. 193; cf. c. iii, §. 2, p. 223. — « Nulle théologie, nul symbole, affirme Renan. A peine quelques vues sur le Père, le Fils, l'Esprit ... qui restaient encore à l'état d'images indéterminées ... » *Vie de Jésus*, c. xviii, p. 297 sq.; cf. c. xxviii, p. 443 sq.; *Marc-Aurèle*, c. xxix, p. 515...

2. C'est par le contraste entre ce sermon et le symbole de Nicée que Hatch ouvre son livre, comme si la différence du contenu permettait d'apprécier l'apport étranger et la modification des mentalités; *Influence of Greek Ideas*, lect. I, p. 1.

3. G. d'Alviella, *RHR*, 1903, t. XLVIII; *Croyances, Rites, Instit.*, t. I, c. xvii, p. 258.

4. Il promet d'ailleurs d'assurer à ses disciples des lumières surnaturelles qui leur feront comprendre plus pleinement ce qu'il a si brièvement énoncé; s. Jean, XIV, 26; XVI, 13 sq.

cela ne constitue pas sans doute un code systématique de théologie, de droit ecclésiastique, de morale ou de liturgie; mais c'en est au moins le germe : de ces traités divers les lignes essentielles sont nettement définies.

251. — Ici cesse l'accord entre les catholiques et certaines fractions du Luthéranisme, du Calvinisme, de l'Anglicanisme et des autres confessions chrétiennes. A leur tour, les représentants de ces diverses églises, sauf en général ceux de l'Église russo-grecque, attribuent à des influences profanes les doctrines et les pratiques de l'Église romaine qu'ils croient devoir rejeter : en ce qui concerne le dogme de la Trinité notamment[1], la liturgie catholique[2] et le culte

1. Voir, sur ces dogmes et leurs sources, les ouvrages capitaux de Th. de Régnon, *Études positives sur le dogme de la Trinité*, 4 in-8°, Paris, Retaux, 1892-98; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*[1], in-8°, Paris, Beauchesne, 1919 — de grande valeur aussi E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, in-8°, Fribourg-en-Br., Herder, 1910; cf., du même, *Heiland und Erlösung, item*, 1914 (6 conférences, en vulgarisation du précédent).

2. Deux fois en particulier la controverse sur le pagano-papisme se réveille en Angleterre, d'abord à l'occasion du rétablissement de la hiérarchie catholique (cf. W. Ward, *Le Card. Wiseman*, trad. par J. J. Cardon, 2 in-12, Paris, Lecoffre, 1900, t. I, c. vii, p. 267 sq.), puis à l'occasion du mouvement d'Oxford et des conversions au Catholicisme qui le suivirent; cf. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre*, t. I, c. iv sq., p. 191 sq.

Pour la première phase, en dépendance de C. Middleton, J. Poynder, *Popery, the Religion of Heathenism* (anonyme en 1818; en seconde édition, avec additions à la bibliogr. etc., sous le titre *Popery in Alliance with Heathenism*[2], in-8°, Londres, 1835; cf. *supra*, p. 190, note 1) — Réponse du card. Wiseman, *Letters to J. Poynder*, in-8°, Londres, 1836; en français, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XVI, p. 205 sq. — Répliques de G. B. Kidd, *The Idolatry of the Church of Rome*, in-12, Londres, 1851, et de W. Palmer, *Letters to N. Wiseman* (8 lettres avec pagination séparée) in-8°, Oxford, [1841-]42; — Réponse de Wiseman, *Remarks on a Letter...*, 1841. — Pour la seconde phase, voir Pusey, *Eirenicon*, 3 in-8°, Londres, 1865-69. — Réplique d'ensemble par Harper, *Peace through the Truth*, 8 vol., 1866-74 — Réplique partielle par Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey*, 1865; reproduite dans *Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*[1], p. 351-496 (nombreuses édit.); voir en outre *The present Position of Catholics in England* (1851) et son *Essay on the Development* (*infra*, p. 483, note 3).

La thèse des infiltrations païennes reste d'ailleurs familière aux écrivains protestants de toutes nuances. Elle est traitée en des ouvrages spéciaux par Th. Trede, *Das Heidenthum in der röm. Kirche*, 4 vol. en 2 in-8°, Gotha, Perthes, 1889-91; *Der Wunderglaube im Heident. und in der alten Kirche*, in-8°, *ibid.*, 1901; avec une outrance sévèrement jugée même par leurs coreligionnaires, par A. Hislop, *The two Babylons*, in-8°, Édimbourg, 1853 (multiples édit. et trad.); W. Soltau, *Das Fortleben des Heident. in der altchristl. Kirche*, in-8°, Berlin, Reimer, 1906; en des livres moins considérables, par F. V. Vincent (1850), E. Rabaud (1862), B. Teulère (1904) etc.

A l'encontre, du point de vue catholique, voir Dom F. Cabrol, O. S. B., *Les origines du culte catholique*, *RPA*, 1906, t. III, p. 209-23, 278-87; *Les origines liturgiques*, in-8°, Paris, Letouzey, 1906, p. 47-69, 203-10; art. *Culte chrétien*, *DAFC*, 1910, t. I, col. 832-48; (riche bibliogr., col. 848-51) et les articles spéciaux de *DACL* — H. Thurston, S. J., *The Assumption*, dans *The Month*, 1907, t. CIX, p. 204-09; *The Influence of Paganism*

des saints[1], ils reprennent pour leur compte la thèse du pagano-papisme (§. 88, 103) et celle du syncrétisme (§. 245, 246).

Les catholiques, au contraire, quitte à distinguer avec saint AUGUSTIN entre l'enseignement officiel de leur église et des abus individuels ou locaux qu'elle-même réprouve[2], maintiennent que ces dogmes et ces pratiques sont l'aboutissement légitime des principes originels, ou, comme ils aiment à dire, à la suite d'un penseur que ses recherches historiques ont conduit à cette solution et par elle de l'Anglicanisme au Catholicisme[3], ils affirment qu'ils sont le développement, contingent dans ses formes mais légitime, du « germe » évangélique : le « grain de sénevé » (MARC, IV, 31) est devenu un grand arbre; il a puisé sans doute dans le sol qui l'a porté, mais à la manière de tout être vivant, qui pour se nourrir emprunte des éléments choisis, transforme selon la loi de sa vie ce qu'il emprunte, et développe ainsi ses énergies latentes, sans perdre ni son individualité, ni son originalité.

Au demeurant, malgré ces divergences, les érudits dont il vient d'être question, catholiques et non-catholiques conservateurs, estiment l'ancien Judaïsme et le Christianisme *transcendants*, non seulement au sens relatif du mot, c'est-à-dire en tant que supérieurs aux autres

on the Christian Calendar, ibid., p. 225-39 etc. — C. A. H. KELLNER, *Heortologie*[3], in-8°, Frib.-en-Br., Herder, 1911; trad. par J. BUND, *L'année ecclés.*, Paris, [1910]; par A. MERCATI, *L'anno ecclesiastico*, Rome, 1906; trad. angl., *Heortology*, 1908...

1. Le culte des saints a été étudié, du point de vue protestant, avec grande érudition, par E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1904; traduct. par E. JEANMAIRE, Paris, Fischbacher, 1908 — du point de vue rationaliste, par P. SAINTYVES, *Les saints successeurs des dieux*, in-8°, Paris, Nourry, 1907 — du point de vue catholique, par K. LUEBECK, *Kosmas und Damianus*, dans *Katholik*, 1908, t. XXXVIII, p. 321-57; *Die Dioskuren, ibid.*, 1909, t. XL, p. 241-65; *Der hlg. Theodor, ibid.*, 1910, t. XLII, p. 199-215; *Adoniskult und Christentum auf Malta*, in-8°, Fulda, Actiendruckerei, 1905; l'abbé E. VACANDARD, *Études de critique et d'histoire relig.*, in-12, Paris, Lecoffre, 1912 — avec une compétence toute spéciale, par le R. P. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, in-8°, Bruxelles, Soc. des Bollandistes, 1905 et 1906; traduct. par Mrs. V. M. CRAWFORD, Londres, 1907; par E. A. STUECKELBERG, *Die hagiogr. Legenden*, Kempten, 1907; par G. FARAONI, *Le leggende agiogr.*, Florence, 1906; avec additions notables, 1910; *Sanctus* [Le mot et son emploi], dans *Analecta Bollandiana*, 1909, t. XXVIII, p. 145-200; *Les légendes grecques des saints militaires*, in-8°, Paris, Picard, 1909; *Les origines du culte des martyrs*, in-8°, Bruxelles, Soc. des Boll., 1912; *Les passions des martyrs et les genres littéraires, item*, 1921.

2. Voir plus haut, p. 84, note 3 : cf. J. H. NEWMAN, *A Letter addressed to the Rev. E.B. Pusey*, dans *Difficulties*[1], p. 429 sq.

3. J. H. NEWMAN, dans le XVe de ses *University Sermons* et spécialement dans son *Essay on the Development of Christian Doctrine* (voir plus haut, §. 195, p. 393 sq.). — Sur l'histoire de sa pensée, consulter son *Apologia pro vita sua*, in-8°, Londres, Longmans, 1864; sous le titre *History of my Religious Opinions, ibid.*, 1865; *Apologia, ibid.*, 1890, c. I, p. 25 sq., c. IV, p. 228 sq. : cf. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance cathol. en Angleterre*, t. I, Newman et le mouvement d'Oxford, c. IV sq., p. 191 sq.

religions — ce que peuvent admettre et ce qu'admettent en fait certains rationalistes et certaines fractions « libérales » des sectes chrétiennes — mais au sens absolu, c'est-à-dire en tant que l'un et l'autre appartiennent à un autre ordre, fondés qu'ils sont sur des révélations strictement *surnaturelles*. Ils revendiquent de même pour le Christianisme, qui est venu parfaire le Mosaïsme, une valeur absolue, non seulement comme le peuvent faire, pour tel système de métaphysique ou de morale ou pour leur conception de la religion, tous ceux qui tiennent au moins la vérité pour immuable, mais encore en ce sens qu'ils n'attendent plus, comme les montanistes des premiers siècles ou comme les « spirituels » du moyen âge, aucune révélation ultérieure, adressée à l'ensemble des fidèles et destinée à établir une économie plus parfaite. Ainsi comprise, puisqu'aucune raison philosophique ne l'exige (au moins de façon péremptoire), cette assertion ne peut s'appuyer que sur les paroles du Christ; elle relève évidemment de la foi. Perfectible dans chacun de ses membres et dans bien des éléments secondaires de sa science théologique, de sa liturgie, de son organisation sociale, le Christianisme reste donc, pour les partisans de la thèse supranaturaliste, dans ses dogmes fonciers et dans ses caractéristiques essentielles, la religion de l'avenir[1].

1. Sur la transcendance du Christianisme, voir par exemple, en dehors des traités apologétiques — du point de vue anglican, Ch. Hardwick, *Christ and other Masters*[4], 2 in-8°, Londres, 1875 (1re édit., 1855-59), ouvrage de valeur, vieilli quant à la documentation; W. St. Clair Tisdall, *Mythic Christs and the True* et *Pagan Christs*, 2 petits vol., Londres, 1909; *Comparative Religion*, in-8°, Londres, Longmans, 1909; *Christianity and other Faiths*, in-8°, Londres, Scott, 1912 (œuvres de vulgarisation bien informée); S. R. Driver et W. Sanday, *Christianity and other Religions*, in-12, *ibid.*, 1908 (à propos du Congrès d'Oxford, brochure) — dans ses dernières années, le Dr. Sanday (1843-1920), ne pouvant souscrire à la divinité de Jésus-Christ, dut résigner ses fonctions; J. J. Leslie, *Some Alternatives to Jesus Christ*, in-8°, *ibid.*, 1914 (suggestif) — du point de vue presbytérien, R. Flint, *Christianity in relation to other Religions*, in-8°, Edimbourg, Blackwood, 1882 (un second livre, de même inspiration, *The Faiths of the World*, a dû paraître vers 1902); F. F. Ellinwood, *Oriental Religions and Christianity*, in-8°, Londres, Nisbet, [1892]; cf. J. Orr, cité plus haut, p. 471, note 1, fin; et surtout J. H. Moulton, *Religions and Religion*, in-8°, Londres, Kelly, 1913 — parmi les protestants orthodoxes, P. Metzger, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgesch.*, in-8°, Tubingue, Mohr, 1912, pp. 68, contre l'ouvrage de même titre de E. Troeltsch, protestant libéral (*ibid.*, 1902; 2e édit., 1912) ... — parmi les catholiques, de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'hist. des relig.*[2], c. x, p. 321-67; *Religion et critique*, in-8°, Paris, Lecoffre, 1896 (posthume), p. 109-62; *Les fondements intellectuels de la foi chrétienne*, in-8°, Paris, Bloud, 1904, VIe conf. et sq., p. 159-232, œuvres d'un esprit large et bien informé; C. C. Martindale, *The Cults and Christianity*, in-16, Londres, Cathol. Truth Soc., 1911, pp. 72 (de valeur) etc.

Sur la part de vérité que peuvent reconnaître, dans les autres religions, ceux qui admettent une religion révélée, voir plus loin, §. 253, p. 485 sq.; sur leur conception des expériences religieuses hors de cette religion, plus haut, §. 217, p. 425, note 2.

Si le lecteur qui nous a suivi dans cette course rapide embrasse maintenant d'un seul regard cette foule d'historiens et de philosophes qui se sont intéressés aux études comparatives, il ne peut qu'être frappé du désaccord qui règne entre eux : les opinions varient d'un groupe à l'autre et se diversifient au sein d'une même école. *Quot capita, tot sensus.* Ce fait, devenu de plus en plus sensible depuis la Réforme, pose évidemment un problème d'une exceptionnelle importance : le rôle respectif de la raison individuelle et de l'autorité dans les choses religieuses. Il est d'ordre philosophique. Nous n'avons pas à l'aborder ici. Les causes de ce désaccord sont, au contraire, d'ordre expérimental. Il peut être utile de les examiner.

Il en est une surtout dont on a pu fréquemment observer l'influence; c'est le crédit variable que chaque savant ou chaque école attribue à la raison humaine : l'attitude adoptée à ce sujet entraîne en effet une appréciation différente de la religion, des sectes religieuses et des analogies qu'elles présentent.

Essayons de mettre ce point en pleine lumière.

Art. III. — *RAPPORTS ENTRE LE PROBLÈME CRITÉRIOLOGIQUE ET LE PROBLÈME RELIGIEUX*

§. 252. Objectivisme naïf et crédulité de l'âge mythopoétique. — §. 253. Objectivisme critique : la raison reconnue apte à démontrer le fait d'une révélation préternaturelle, on admet la vérité substantielle d'une religion unique, des vérités partielles en chacune des autres. — §. 254. Rationalisme : la raison déclarée autonome exclut toute idée de révélation préternaturelle; historiquement, cette doctrine aboutit à une défiance croissante à l'égard de la raison. — §. 255. Systèmes agnostiques : pyrrhonisme, positivisme, sensualisme, pragmatisme, matérialisme; leurs conclusions nécessaires sur l'illusion des religions. — §. 256. Autres modes d'agnosticisme : fidéisme et sentimentalisme; leur accord pratique avec le rationalisme. — §. 257. En somme, la position prise à l'égard du problème critériologique commande l'attitude adoptée à l'égard du problème religieux.

252. — Aux premiers stades de la civilisation — pour ne rien dire de l'époque strictement primitive — l'homme estime que son intelligence atteint les choses telles qu'elles sont : il est objectiviste; mais faute de culture scientifique, il attribue à des êtres merveilleux, esprits, génies ou dieux, tout ce qu'il ne peut expliquer. Cette mentalité correspond à l'âge mythopoétique (§. 3, 4). Si utile qu'en puisse être l'analyse, nous pouvons ne pas nous y arrêter.

253. — La philosophie spiritualiste se donne comme une épuration de cette philosophie rudimentaire. Elle maintient comme elle l'aptitude de l'intelligence à connaître le monde extérieur et la nature des êtres qui y exercent leur activité. Parce qu'elle croit pouvoir déterminer, en remontant des effets aux causes, quels de ces agents sont

purement spirituels et quels autres sont mêlés d'esprit et de matière, quels phénomènes sont soumis à des lois stables et quels autres relèvent (immédiatement ou médiatement) de l'intervention exceptionnelle du Créateur, elle distingue un ordre *naturel* et un ordre *préternaturel* ou *surnaturel* [1], l'un et l'autre strictement délimités. Elle se rencontre donc avec la mentalité précédente pour professer la *possibilité* des miracles, des prophéties, des révélations; mais elle prétend ne les admettre *comme des faits* que sur bonnes preuves. *Objectiviste* elle aussi, elle veut en outre être *critique*. Persuadée que la vérité n'a qu'une formule, elle est de plus *exclusive dans ses prétentions*. Aux termes de cette philosophie, représentée surtout par les écrivains juifs, musulmans et chrétiens [2], une seule religion est vraie; toutes les autres sont fausses, non qu'il ne puisse se glisser dans la « vraie religion » des erreurs ou des abus accessoires et qu'il ne puisse exister dans les autres de vérités et de mérites partiels, mais en ce sens que, sur les points substantiels de son origine surnaturelle et des dogmes qu'elle déclare intangibles ou irrévocablement définis, une seule religion est fondée au regard de la philosophie et de l'histoire [3], la raison établissant d'abord, comme un fondement inébranlable, les doctrines de la religion naturelle (existence et attributs de Dieu, nécessité du culte, possibilité et cognoscibilité d'une révélation), puis, avec le secours de l'histoire, la réalité d'une révélation et la certitude des arguments qui rendent les mystères de la foi croyables, sur l'autorité de la parole divine, *ex extrinsecis*, même quand ils demeurent

1. Dans la théologie catholique est dit *préternaturel* ce qui est en dehors des lois ordinaires, comme le miracle — *surnaturel* ce qui concerne la participation à la vie intime de Dieu, au delà des propriétés, des exigences et des aptitudes naturelles de tout être créé, comme la filiation adoptive du chrétien et la grâce qui opère en lui cette divinisation.

2. Par tous les chrétiens, jusqu'à la Réforme — par l'Église russe, par l'Église catholique et par des fractions de plus en plus restreintes des autres églises chrétiennes, depuis cette date.

3. Absolument parlant, aux termes de cette philosophie, il pourrait exister plusieurs religions différentes et pourtant révélées, car Dieu pourrait imposer à tels peuples la croyance à tels dogmes et la pratique de tels préceptes, qu'il n'exigerait pas d'autres nations. Dans ce cas, les fidèles d'une religion donnée, s'ils venaient à reconnaître l'origine divine des révélations qui ne leur sont pas destinées, auraient seulement à ne point nier les vérités qu'elles garantissent, sans avoir à en faire profession. Pareilles dispositions de la Providence ne sont toutefois concevables, que si les dogmes et les préceptes des divers cultes se distinguaient seulement comme des degrés dans la promulgation plus ou moins parfaite du vrai et du bien, sans présenter entre eux aucune contradiction. (C'est ainsi que la théologie chrétienne conçoit les rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament.) En fait, les trois grandes religions monothéistes, Judaïsme, Mahométisme, Christianisme, se disent chacune issue d'une révélation destinée à l'humanité entière et, dans leur forme actuelle, s'opposent contradictoirement en bien des points.

indémontrables par voie directe, *ex intrinsecis*. De multiples ressemblances demeurent donc possibles entre la « vraie religion » et ses rivales, dans le bien comme dans le mal, par rencontre naturelle ou par voie d'emprunt; mais, au jugement de ces auteurs, elles n'empêchent pas plus la *supériorité* de leur religion et sa *vérité exclusive* (dans l'ensemble et quant à l'essentiel), que l'existence de fausses monnaies, fussent-elles mêlées de métal précieux en proportion notable, n'empêche certaines pièces d'être seules authentiques et d'avoir seules droit au cours légal.

254. — Le rationalisme, lui aussi, croit à la valeur de la raison; mais dans sa réaction contre la crédulité populaire, il va plus loin que la théorie précédente, tient pour immuable l'ordre qu'il constate dans la nature, affirme que tôt ou tard tous les phénomènes seront réductibles à des lois, et professe que la raison autonome ne peut admettre d'autre autorité que celle de la philosophie et de la science. Dans ces conditions, miracles, prophéties, révélations, dont se réclament à l'envi les religions, ne peuvent être qu'illusion. Si donc la vérité est essentiellement une (et le rationalisme le pense lui aussi), toutes les religions positives[1] sont fausses; elles prolongent jusque dans l'âge historique la mentalité mythologique, et l'intransigeance s'impose à leur égard, dans la mesure où elles refusent de se laisser ramener à la religion naturelle. Il est remarquable toutefois que, seul ou à peu près, le rationalisme du XVIIIe siècle a maintenu cette conclusion et insisté en conséquence sur la duplicité des prêtres et des princes. Aux autres époques, le sentiment religieux a conduit à une interprétation plus bénigne, dont l'exégèse allégorisante et la théorie du symbolisme ont fourni le moyen. Philosophes et « esprits forts » se sont en effet évertués à dégager, sous son vêtement mythologique et métaphorique, la pensée plus ou moins profonde enveloppée dans les mythologies et les théologies. Ces énigmes résolues, ils ont sympathisé avec toutes les religions, qu'ils ont vues toutes conciliables avec leur propre pensée : toutes sont vraies pour qui les comprend.

La tolérance pratique que cette solution autorise, la pleine autonomie qu'elle laisse à l'intelligence humaine, les facilités qu'elle donne

1. Sont *positives*, en un sens très large, toutes les formes de religions *réalisées* — en un sens large encore, toutes celles qui comportent une réglementation bien *définie* (intellectuelle, morale, liturgique ou sociale). Au sens strict et dans le langage théologique, est dite *positive*, par opposition à la religion *naturelle*, dont les prescriptions sont manifestées par le témoignage de la raison et de la conscience, la religion qui est *réglée dans quelqu'une de ses parties* (*dogme ou rite*) *par un décret spécial de Dieu;* en ce sens, toute religion positive est donc, pour une part au moins, *révélée* et *préternaturelle*, sans être forcément *surnaturelle;* voir plus haut, p. 486, note 1.

pour accorder la religion, la philosophie et la science, expliquent pour une large part l'attrait qu'elle a exercé. Mais ces principes, qui ont assuré au rationalisme des succès temporaires, sont aussi la cause profonde de son impuissance à constituer une religion stable et du discrédit qu'à maintes reprises il a jeté sur la raison. L'assertion a l'apparence d'un paradoxe. L'histoire pourtant l'impose. Un peu de psychologie suffit à la justifier. En théorie, il est vrai, il semble que la raison, en déterminant un minimum de dogmes rigoureusement démontrés, doive assurer l'entente unanime des penseurs. En fait, les spéculations les plus disparates, depuis le panthéisme matérialiste jusqu'au panthéisme idéaliste, se sont tour à tour données comme la philosophie de la religion ou la religion de la philosophie. Comment se fier à un arbitre si versatile! A peine la philosophie est-elle née en Grèce, qu'apparaissent la « sophistique » et son athéisme (§. 10), le Pyrrhonisme (§. 13), puis le scepticisme de la Nouvelle Académie (§. 17). Le monde romain, initié à la culture grecque, perd à son exemple ses convictions. La subtilité de la scolastique médiévale aboutit au fidéisme de Pierre d'Ailly, le maître de Luther (§. 75, 76). Le rationalisme du XVIIIe siècle est suivi, à bref délai, du sensualisme de Locke, du matérialisme d'Helvétius, du scepticisme de Hume (§. 106 sq.); l'audace de ses négations amène la réaction du sentimentalisme protestant (§. 125, 128, 129) et du traditionalisme catholique (§. 130). « L'anarchie intellectuelle » du XIXe siècle, empirée par l'idéalisme allemand (§. 127), prépare les voies au positivisme (§. 137 sq.) et au pragmatisme (§. 142). Bref, il semble, à consulter l'histoire, que la raison ne soit jamais plus près de perdre confiance en elle-même, qu'au moment où elle prend conscience de ses forces et en réclame l'exercice illimité. Si la multiplicité des cultes a fréquemment ruiné la foi en la révélation, le conflit des systèmes a plus souvent et de manière plus radicale ruiné la foi en la raison.

255. — La défiance à l'égard des spéculations métaphysiques prend-elle la forme du scepticisme absolu, comme chez Pyrrhon, (§. 13), ou d'un parti pris systématique d'écarter toute question touchant les causes premières et finales, comme chez Comte (§. 137)? — Toutes les théologies doivent apparaître comme également oiseuses, les religions comme vaines; les analogies qu'elles présentent s'expliquent par une aberration commune, qui consiste à vouloir parler de ce qu'on ne peut savoir. — Prend-elle la forme du sensualisme, du pragmatisme (§. 142) ou du sociologisme (§. 225 sq.)? — La connaissance humaine n'atteignant plus l'absolu, nos idées n'ayant qu'une valeur empirique, la prétention commune des religions à transmettre

la vérité doit être tenue pour illusoire; leurs révélations et leurs miracles sont incontrôlables, puisque l'intervention de Dieu est strictement indiscernable, quand on ne peut déterminer ni son essence ni celle des choses. — Va-t-elle, comme dans le matérialisme, jusqu'à la négation des substances spirituelles? — Toutes les religions sont fausses, puisqu'elles présupposent à tort l'âme, la liberté, la morale et Dieu. Dans chacun de ces cas, le problème de leur valeur est tranché par la philosophie, avant même d'être abordé par l'histoire, et celle-ci peut tout au plus manifester les services provisoires que les religions ont rendus aux individus, dont elles ont endormi la souffrance, et aux sociétés, qu'elles ont aidées à se constituer.

On observera de plus que l'attitude de Pyrrhon et celle de Comte ont trouvé un nombre infime d'imitateurs. Si Comte lui-même, dans la seconde partie de sa carrière, n'a pas à proprement parler restauré la religion, puisque « l'Humanité » à qui il adresse son culte n'a rien de commun avec les êtres surnaturels avec qui les religions veulent entrer en rapport, les groupes issus de son influence (comme le *sécularisme*, le *monisme* de l'*Open Court* et les *Sociétés pour la culture morale*), chez bon nombre de leurs membres, manifestent un retour aux hypothèses métaphysiques ou théologiques. Ne serait-ce pas une preuve qu'il est impossible de refuser toute satisfaction à l'instinct religieux et que l'humanité, bon gré mal gré, ne peut se passer d'une réponse aux grands problèmes de son origine et de sa destinée? Et n'est-ce pas ce besoin incoercible qui explique la dernière attitude qu'il nous reste à examiner?

256. — Les âmes qui l'adoptent, écartant la raison comme incapable ou dangereuse, font appel à une autre faculté, le sentiment. L'élan irrésistible qui les pousse à affirmer le monde idéal et la loi morale, l'épreuve directe qu'elles pensent faire de l'action des êtres surnaturels, voire même de leur contact immédiat, paraît rendre inutile toute autre justification de leur croyance. Nous avons vu les théurges néo-platoniciens, développant certaines suggestions de Plotin sur l'excellence de la connaissance mystique, accorder ainsi un rôle prédominant à l'expérience individuelle (§. 44). Les théosophes de toutes nuances marchent sur leurs traces. Désespérant de la raison, radicalement viciée, disait-il, par le péché originel, Luther substitua de même à la foi raisonneuse, qui réclame des arguments, la « foi passive », c'est-à-dire l'expérience intime de la grâce rédemptrice, et Calvin prétendit que la foi devait appuyer son assurance sur quelque chose de plus solide que les arguments humains, à savoir sur le « témoignage du Saint-Esprit », dont la lumière surnaturelle établit chaque fidèle juge

souverain de toute doctrine (§. 85). Après des oscillations entre le rationalisme, que favorisait le principe du libre examen, et le fidéisme, qu'autorisait cette double doctrine de la « foi passive » et du « témoignage », la lassitude causée par les discussions théologiques amena les sectes piétistes et méthodistes à se prononcer résolument pour ce dernier (§. 104) et les assauts du rationalisme au XVIIIe siècle déterminèrent les théoriciens de qui dérive presque toute la théologie protestante moderne, Lessing, Rousseau, Herder, Schleiermacher, Jacobi, Fries, Kant (avec les nuances très notables que nous avons indiquées), à entrer résolument dans la même voie (§. 125 sq.). Toutefois l'évolution du Protestantisme a introduit dans les théories primitives une modification considérable. Aux yeux de Luther et de Calvin, l'expérience religieuse garantissait leur interprétation de l'Écriture; le fidèle devait régler sa pensée sur la « Parole de Dieu ». Peu à peu, les convictions les plus divergentes se réclamant des mêmes touches divines, l'orthodoxie protestante subissant des réductions successives, l'exégèse biblique se transformant, on a établi une distinction de plus en plus rigoureuse entre les « expériences religieuses », seules primitives, et les formules dogmatiques qui visent à les traduire. Conditionnées qu'elles sont, chez les prophètes, les apôtres et Jésus lui-même, par les idées de leur temps, ces dernières sont apparues dérivées, secondaires, contingentes, partant réformables, comme toute notation provisoire. En comparant l'expérience chrétienne avec celle des autres religions, on a relevé entre elles des analogies profondes et conclu que les théologies les plus diverses exprimaient des aspirations et des croyances semblables. En considérant le caractère transcendant des réalités surnaturelles, on a conclu qu'elles ne pouvaient s'exprimer que par des métaphores. En conséquence, le symbolisme a fait alliance avec le fidéisme, comme il avait fait avec le rationalisme, favorisant comme chez lui cette opinion que toutes les religions sont en quelque mesure équivalentes : la religion chrétienne ne se distinguerait des autres, que parce qu'elle apporte, avec le sentiment de la régénération dans le Christ et de la filiation divine, la pleine quiétude de l'âme.

A la différence du scepticisme et du matérialisme, ces conceptions donnent satisfaction à l'instinct religieux; elles semblent même lui assurer une entière sécurité à l'égard de la Philosophie et de la Science, déclarées incompétentes en ce domaine; elles réservent enfin de la façon la plus complète l'autonomie individuelle, puisqu'en éliminant toute révélation au sens antique du mot, c'est-à-dire toute communication directe d'idées entre Dieu et ses prophètes, elles ne

laissent plus subsister de formules dogmatiques qui s'imposent de manière uniforme au commun des fidèles. Par là s'explique leur vogue croissante dans le Protestantisme contemporain (§. 140), et leur pénétration soit dans les milieux catholiques, où elles constituent le modernisme (§. 141), soit dans les spéculations juives [1], hindoues [2] et musulmanes.

Une distinction rigoureuse entre les données du sentiment et les spéculations de la raison est toutefois impossible à maintenir. L'expérience ou foi du cœur, qui cherche à exprimer ses impressions, le fait nécessairement en dépendance des systèmes philosophiques accrédités à la même époque. Ceux-ci révisent donc les croyances, les tiennent à jour et, à défaut d'autorité surnaturelle qui limite leurs prétentions, en fin de compte, les marquent toutes de leur empreinte. Ainsi le fidéisme rejoint-il nécessairement le rationalisme.

Aux derniers stades de cette évolution, on observe que le sentiment mystique de réconfort et d'épanouissement n'est lié à aucune conception ou idéal déterminé, fût-ce à l'idée de personnalité divine : on aboutit au « Christianisme sans dogme ». Le temple « chrétien », non seulement ne souffre plus d'idoles — le Mosaïsme et le Mahométisme les proscrivent également — mais il n'impose plus au fidèle qui le fréquente aucune notion précise du dieu qu'il adore. On conçoit dès lors qu'il puisse abriter les adeptes de toutes les religions, parvenus au même degré de culture, et que tous, sans autre lien que la « sincérité du cœur », puissent confondre leurs voix dans un hymne identique.

257. — Ainsi, sceptiques et positivistes [3] prononcent que toutes les religions sont également vaines et laissent à d'autres les questions abstruses qu'elles prétendent résoudre ; matérialistes et monistes concluent qu'elles sont fausses et destinées à disparaître ; rationalistes et fidéistes reconnaissent à toutes une valeur purement relative ; juifs, mahométans, catholiques, grecs orthodoxes, à qui se joignent les membres plus conservateurs des autres sectes chrétiennes, maintiennent la vérité exclusive de leurs dogmes. Chez les premiers, la comparaison des religions aboutit à une fin de non-recevoir ; chez les seconds, à une condamnation générale ; chez les troisièmes, à une tolérance universelle ; chez les derniers, à une apologie philosophique et historique de leur foi. A dessein nous n'avons rien dit des causes

1. P. Bernard, *La crise religieuse d'Israël*, dans *Études*, 1907, t. CXII, p. 228 sq. ; t. CXIII, p. 406 sq.

2. C. de la Saussaye, *Manuel* (trad. Hubert et Lévy), c. x, §. 92, p. 431 sq.

3. Du moins si l'on entend par positivistes ceux qui se bornent, comme Comte, à écarter les questions métaphysiques.

morales et des passions confessionnelles ou anticonfessionnelles qui peuvent influencer des verdicts si peu conciliables. L'autorité différente que chaque groupe attribue à la raison humaine, conditionnant tout jugement ultérieur, suffirait à expliquer ces divergences[1]. Il nous a paru préférable d'insister sur ce point.

Art. IV. — *LES SOLUTIONS PHILOSOPHIQUES, LEURS AVANTAGES, LEUR COHÉRENCE RESPECTIVE*

§. 258. Toutes les religions sont vaines : suprême sagesse, si le scepticisme est sagesse. — §. 259. Toutes les religions sont fausses : inconsistance de ce dogmatisme. — §. 260. Toutes les religions sont vraies d'une vérité relative. Alliance habituelle de cette doctrine avec le symbolisme et le panthéisme. Ses difficultés au regard de l'histoire et de la logique. — §. 261. Une seule religion substantiellement vraie. Absence de contradiction dans cette doctrine. Ses obscurités.

Revenons à présent sur les conclusions de portée plus générale dont nous avons éclairé l'origine et essayons d'apprécier leur cohérence, leurs difficultés et leurs avantages respectifs.

Nous pouvons les ramener à quatre : toutes les religions sont vaines — toutes sont fausses — toutes sont vraies d'une vérité relative — une seule est substantiellement vraie.

258. — *Que toutes les religions soient vaines,* c'est-à-dire également dépourvues de certitude, il est logique de le prétendre, dès que l'on a perdu confiance dans la raison, puisque toutes veulent étreindre la même chimère. Qu'on souffre de cette ignorance, comme un voyageur

1. Bien que, dans l'abstrait, la valeur des facultés de connaissance ou problème *critériologique* soit la première question qui se pose, on peut objecter qu'en pratique la solution qu'on lui donne dépend pour une large part de l'examen des systèmes philosophiques et théologiques. En ce sens, on ne doute pas des religions et des philosophies, parce qu'on doute de la raison, comme nous venons de l'exposer, mais, à rebours, on doute de la raison, parce que la multiplicité des systèmes philosophiques et théologiques éveille à l'égard de la raison de légitimes préventions. Ainsi avons-nous vu le scepticisme, le fidéisme, le sentimentalisme, le pragmatisme se développer aux époques d'anarchie intellectuelle et tirer leur principal argument des dissensions doctrinales. — Il est aisé de répondre à cette objection. Évidemment, le désaccord des philosophies et des religions invite à discuter la portée de nos facultés; il manifeste même la difficulté des questions controversées et dans une certaine mesure l'infirmité de notre intelligence; mais il n'impose aucune solution. L'histoire le montre, puisqu'à côté des philosophes qui désespèrent de la raison s'en présentent d'autres : idéalistes, qui maintiennent ses droits sans limite; agnostiques dogmatiques, qui la croient capable de connaître sinon l'essence de Dieu et ses attributs, du moins son existence; théistes, scolastiques et néo-scolastiques, qui maintiennent la valeur de la connaissance humaine, tout en en restreignant la portée par leur théorie de la connaissance abstractive et de l'analogie (§. 74)... La raison le dit : l'examen méthodique de nos facultés doit procéder par degrés, porter d'abord sur la connaissance des phénomènes, puis sur celle des substances en général, pour passer à celle des substances spirituelles, en dernier lieu à celle de la cause première. Quand on suit cet ordre *critique*, les observations que nous avons fait valoir gardent tout leur poids.

perdu dans la nuit gémit à chaque faux pas et se désespère — ou qu'on en prenne son parti, trouvant même plaisir à poursuivre tour à tour les feux follets et les spectres qui passent, pour la seule joie de contempler leurs formes fuyantes, sans se faire illusion sur leur inconsistance — qu'on goûte même quelque joie amère à rire des naïfs qui gardent l'espoir de sortir de ces ténèbres, ces différences sont affaire de tempérament. En tous cas, on est sûr de ne se tromper jamais en n'affirmant rien — à moins qu'on ne se trompe précisément, en prétendant qu'on ne peut rien affirmer —; on est sage — autant du moins qu'on peut l'être, quand on a contre soi le jugement de l'humanité, puisqu'en masse elle se refuse à croire qu'elle n'ait pas au moins quelque lumière pour éclairer sa marche tâtonnante et pour atteindre au terme du chemin.

259. — La seconde thèse — *toutes les religions sont fausses* — étendue même à la négation de la religion naturelle, est celle des matérialistes anciens et modernes. S'il n'existe que force et matière, il est évidemment fou de parler d'âmes, d'esprits et de Dieu. Mais, ici encore, l'humanité s'inscrit en faux contre ce jugement et l'élite de ses penseurs élève contre lui des objections dont il est difficile de méconnaître la gravité. Il faut, disent-ils, à l'origine des choses, une réalité inconditionnée, un absolu qui existe par lui-même, un être par conséquent que rien n'explique, si ce n'est sa nature et la loi de son être : s'il eût été un temps où rien n'était, éternellement rien ne serait. Admet-on l'existence d'un tel absolu? On accepte un mystère insondable, qui, sans contredire les lois de l'intelligence, dépasse les données de l'expérience et effraye la pensée. Ce mystère, déistes, théistes et panthéistes l'acceptent également et les matérialistes avec eux, mais ces derniers portent au maximum les difficultés du problème, puisqu'ils font de l'Absolu un être fini (donc imparfait), composé (donc dépendant des éléments qui le composent), muable (donc conditionné dans son évolution et partant dans son origine). En supprimant Dieu, pour transporter à la matière, conçue comme une substance ou comme une force, l'existence nécessaire et l'éternité, on ne supprime donc pas le problème métaphysique; on le complique...

260. — Dans la troisième opinion — *toutes les religions sont vraies d'une vérité relative* — se rencontrent des théoriciens qui croient à la raison et d'autres qui nient son autorité ou la restreignent. La théorie du symbolisme a facilité leur accord. Les uns, comme les stoïciens, les néo-pythagoriciens, les néo-platoniciens, les averroïstes et quelques romantiques, estiment que les anciens sages ou les fondateurs des religions ont consciemment exprimé leurs doctrines en lan-

gage allégorique; d'autres, comme les symbolo-fidéistes, que la métaphore est l'expression spontanée du sentiment poétique ou religieux; d'autres, comme les hégéliens, que les diverses théologies marquent les moments divers de la pensée divine en quête de sa pleine expression; d'autres enfin, comme les agnostiques dogmatiques, insistent sur ce fait que, même dans l'ordre scientifique, les formules ne peuvent avoir que la valeur provisoire d'approximations successives, ou, comme les pragmatistes, que nos jugements sont uniquement des recettes pratiques, plus ou moins aptes à guider notre activité.

Un autre trait commun les réunit : tous ou presque tous sont panthéistes ou tendent au panthéisme[1]. L'Être qui existe par lui-même, pensent-ils, doit être unique, englober en soi tout le réel ou du moins en soutenir les formes multiples, comme la substance supporte ses modes ou accidents, ou comme l'âme vivifie le corps. En affirmant cette unité radicale, il faut le reconnaître, ils réduisent en quelque mesure le mystère de l'Absolu, tandis que les matérialistes, qui admettent la pluralité des substances, des atomes premiers, ou des forces, le multiplient, puisque chacun de ces composants devient pour eux un être éternel et nécessaire. Par ailleurs, les vastes synthèses qui caractérisent tout « monisme », l'émotion mystique que l'âme éprouve à s'estimer identifiée avec le divin ou du moins pénétrée par son action immédiate, la large tolérance qu'autorisent le symbolisme et le relativisme assurent à ces conceptions un attrait manifeste. Elles laissent toutefois subsister des difficultés considérables, tant historiques que philosophiques.

Et d'abord, si le symbolisme moderne évite les fantaisies de l'allégorisme antique, échappe-t-il entièrement au reproche d'arbitraire? On peut, à la rigueur, concevoir comme relativement vraies des formules plus ou moins imprécises qui traduisent, chacune pour sa part, quelque aspect de la vérité. Par là sont conciliables, par exemple, celles qui se bornent à affirmer l'excellence de l'Être premier, type idéal de toute perfection. Mais comment tenir pour équivalentes celles qui, de propos délibéré, s'excluent mutuellement,

1. Les néo-pythagoriciens sont dualistes. Les stoïciens, les spencériens, les monistes de l'*Open Court* et certains théoriciens des *Sociétés pour la culture morale,* panthéistes-matérialistes, maintiennent l'existence de l'âme, sans admettre sa spiritualité. Les hégéliens professent que l'Idée seule existe; les bergsoniens que la matière même n'est que de la pensée figée ou cristallisée. Certains, comme A. Sabatier, M. Bergson, et quelques modernistes, se défendent d'être panthéistes, sans avoir, autant qu'il semble, fourni des explications qui mettent ce point hors de conteste. — William James, pragmatiste, se prononçait pour l'hypothèse « pluraliste ».

comme sont, d'une part, celles du panthéisme, qui maintient au moins l'*identité radicale* de Dieu et des êtres, de l'autre, celles du théisme juif, mahométan et chrétien, qui s'appliquent à établir leur *distinction absolue?* Prétendre qu'en disant « oui » et en disant « non » les partis aux prises veulent au fond signifier la même chose, n'est-ce pas donner de leur pensée une interprétation inadmissible?

Juifs, catholiques et chrétiens conservateurs accusent de même leurs adversaires de faire violence à l'histoire, en niant le caractère spécial des révélations surnaturelles sur lesquelles ils appuient leur foi, et en s'efforçant de ramener au niveau commun certains faits comme le prophétisme d'Israël, les miracles évangéliques, la résurrection du Christ, la propagation de l'Évangile malgré les persécutions...

Ils nient de plus — et les déistes même avec eux — que le panthéisme résolve le mystère de l'Absolu. Quelque forme qu'il prenne (en présentant les êtres finis comme des parties du grand Tout ou comme des membres distincts dont Dieu serait l'âme, comme les modes de la substance unique ou comme ses émanations), en fin de compte, il met dans l'Absolu soit l'imperfection, la mutabilité et le mal, soit au moins le principe de toutes ces choses, partant l'imperfection elle-même. Dès lors, comme l'Être qui s'explique par lui-même trouve la raison suffisante de son existence dans les qualités de son essence, le panthéisme aboutit à présenter l'imperfection comme une condition du parfait, le non-être comme une explication de l'Être. Cela leur semble une contradiction.

Ils observent enfin que la théorie de leurs adversaires ne va pas sans illogisme. Affirmant la valeur relative de toute religion, la plupart ne concèdent pas la valeur relative de toute morale, bien que religion et morale supposent également, comme fondement dernier, un Absolu. Réclamant sans réserve la liberté de penser, ils restreignent cependant de diverses manières la liberté d'agir, malgré la corrélation intime de la théologie et de l'éthique, de la spéculation et de l'action. Et même l'équivalence qu'ils établissent entre tous les cultes et toutes les dogmatiques, rigoureuse en principe, est loin d'être entière en pratique. A y bien regarder, elle contient cette condition, que Dieu sera conçu comme la source première de l'être et le type plus ou moins achevé de la perfection. Chez ceux au moins qui déclarent Dieu inconnaissable, c'est une contradiction : un minimum d'orthodoxie suppose en effet un minimum de connaissance.

261. — Cette possibilité de connaître non seulement l'existence de

la cause première, mais son essence, les partisans de la dernière solution — *une seule religion est substantiellement vraie* — la défendent énergiquement.

L'autorité de la raison admise, il n'y a, disent-ils, qu'une explication adéquate des choses, la nécessité. L'Être mystérieux que tous les systèmes posent à l'origine des êtres (le Premier qui s'explique tout seul) doit en conséquence se concevoir comme étant nécessairement (donc éternellement) tout ce qu'il est. A ce titre, il est essentiellement distinct de tout ce qui a besoin de son concours pour arriver à l'existence. Principe de tout ce qui est, il possède toute perfection sans limite, car la limitation ne saurait être une condition essentielle de cette première perfection qui contient toutes les autres, la nécessité d'être, l'être absolu[1].

En rigueur donc, estiment-ils, une seule religion est vraie : celle qui s'appuie sur cette philosophie et que justifie l'histoire; les autres sont fausses, soit qu'elles contredisent quelque dogme essentiel de la religion naturelle, sanctionnée par cette philosophie, soit qu'elles attribuent leur origine à quelque révélation surnaturelle, dont l'histoire démontre l'inanité. Plus exactement, si l'on tient compte des réserves que nous avons exposées plus haut[2], une seule religion est *substantiellement* vraie; les autres, *en substance à tout le moins,* sont fausses.

Ainsi cette doctrine pense-t-elle échapper à la contradiction signalée dans le panthéisme. Celui-ci met l'imperfection dans l'Absolu, comme un de ses principes constitutifs; elle la met au contraire hors de lui, dans les êtres contingents, comme une conséquence de leur tare originelle : impuissants à exister par eux-mêmes, conditionnés, ils sont dès lors essentiellement limités, aptes par conséquent à acquérir des accroissements et à subir des altérations, muables et, dans un sens large, corruptibles.

L'insuffisance des créatures à commencer par elles-mêmes entraîne une impuissance à durer par leurs propres forces, la pleine suffisance à être par soi-même étant essentiellement incommunicable. Leur être est donc d'autre sorte que celui de l'Être premier : il est essentiellement inconsistant. L'Infini, transcendant par l'excellence de sa

1. Si l'on rejette les représentations imaginatives et quantitatives, qui conviennent uniquement à l'ordre matériel, observent ces philosophes, la limite ne peut se concevoir que comme un écart à l'égard de la perfection absolue. La première perfection, c'est l'existence nécessaire; l'absolu dans cette ligne, c'est la suffisance à exister par soi-même; tout limitation entraînerait donc insuffisance à se maintenir par soi-même dans l'existence et négation de la nécessité qui convient à l'Être premier.

2. Voir §. 253, p. 486.

nature, est donc immanent en elles par une action incessante, qui les maintient dans l'existence et leur permet ainsi d'imiter sa perfection et de faire figure d'être. Par là, estiment ces philosophes, s'adoucit, autant qu'il semble possible, le problème ardu de la coexistence du fini et de l'Infini[1], et le théisme retrouve tous les avantages de l'immanence panthéistique : au plus profond de chaque être (ou plutôt dans tout l'être de chaque créature) le Créateur est présent, la re-créant, tant qu'elle dure, comme il l'a créée, pour qu'elle commence, et présent, non comme une force impersonnelle ou comme une pensée qui se cherche, mais comme un père qui engendre par une création continue ceux qu'il a une fois appelés à l'existence et qui travaille en eux pour les amener à soi. Telle est la source profonde d'où procède l'inquiétude religieuse et d'où dérivent entre les religions les analogies les plus intimes : toute âme tend vers Dieu, parce que, créée par Lui, elle est nécessairement produite à son image, faite pour Lui, orientée vers Lui par l'affinité de nature qui existe entre elle et Lui et par des sollicitations constantes qui l'attirent à Lui. En conséquence, intolérante à l'égard des opinions et des pratiques qu'elle croit injustifiables, cette doctrine laisse place à une large tolérance envers les personnes, parce qu'autre chose est l'indifférentisme dogmatique, qui proclame l'égalité des droits entre la vérité et l'erreur, autre chose le respect de la sincérité individuelle et la charité, dont la paternité universelle de Dieu offre le modèle accompli.

Ceux qui acceptent ces conceptions insistent volontiers sur ce fait qu'elles ne renferment aucune contradiction. — Si l'assertion est exacte[2], c'est là un avantage immense sur les solutions précédentes.

Celle-ci présente, il est vrai, bien des difficultés d'ordre critériologique, philosophique, historique, plus vivement senties à notre

1. On ne peut en effet additionner leur être, comme des unités de même ordre, ni même en rigueur concevoir l'être fini comme une unité, puisqu'il a sans cesse besoin de recevoir pour avoir, d'être soutenu pour subsister. Les objets éclairés et la source lumineuse ne donnent pas, au total, plus de lumière; ainsi Créateur et créature font au total plus d'êtres, non plus d'être; « *plura entia,* dit l'École, *non plus entis* ». « La subordination absolue de l'être mélangé d'acte et de puissance vis-à-vis de l'actualité pure, dit M. de Wulf, supprime l'inexplicable dualisme du fini et de l'infini auquel se heurtent Aristote et une partie des philosophes anciens »; *Hist. de la philos. médiév.*², IIe part., Philos. médiév., IIe période, c. III, art. III, §. 293, p. 348. — « *Darin muss man einen beteuden-den Fortschritt erkennen* », dit Ritter, *Gesch. der Philos.*, VIII, 251, cité *ibid.*

2. *Comme philosophe,* nous l'estimons telle, pour notre part. Nous ne saurions en effet reconnaître de contradiction véritable dans la qualification de l'Infini par des termes finis (voir p. 124 sq.), dans la coexistence du fini et de l'Infini (voir note précédente), dans les notions de création, de miracle etc.

époque qu'à toute autre. Les philosophes qui la défendent ne peuvent les ignorer. Ils sont d'autant moins portés à les dissimuler, qu'elles expliquent pourquoi il ne peut exister dans ce domaine d'évidence contraignante, comme celles qu'on trouve dans les sciences mathématiques ou physiques. Mystère d'un Absolu ou d'un Premier Être inconditionné, difficulté de concevoir la coexistence du fini et de l'Infini, difficulté d'établir la valeur des termes humains appliqués à qualifier les attributs divins, difficulté de constater le miracle, surtout à l'origine des religions, autant de carrefours devant lesquels les esprits doivent se partager. Mais de telles questions ne sont pas de celles qui se tranchent par l'autorité du nombre et, pour un esprit qui pense, la contradiction seule est l'indice des solutions fausses, non l'obscurité, ni la difficulté. On doit même soutenir ce paradoxe, qu'en matière métaphysique à tout le moins, une certaine obscurité est essentielle à la vérité, puisque l'explication dernière des choses, portant en quelque sorte sur leur noyau caché, ne peut avoir l'évidence qui convient à leur écorce superficielle. On doit dire que certaines solutions trop claires sont certainement inacceptables, si satisfaisantes qu'elles soient pour l'imagination, comme celles qui consistent à faire dériver les êtres en série infinie les uns des autres, ou à attribuer l'éternité à chacun des atomes : reculer à l'infini les termes d'un problème n'est pas le résoudre; multiplier par un nombre incommensurable les termes d'une équation, ce n'est pas dégager l'inconnue.

Telle est la pensée de ces philosophes.

Il nous suffit ici de l'exposer.

A chaque opinion de fournir ses preuves et de réfuter les objections auxquelles elle prête. Chacune a sa logique, comme toute construction, bâtisse en pierres de taille ou château de cartes, son équilibre. Cette logique interne des systèmes, il nous a semblé utile d'inviter à l'observer, parce qu'elle aide à comprendre leur genèse et leur évolution. Avec quels matériaux construit celui qui lira ces pages, c'est son affaire.

Conclusions générales. — §. 262. Retour fréquent des mêmes solutions, au cours des âges; en particulier, retour périodique du relativisme et du symbolisme. — §. 263. Influence prépondérante des options philosophiques, en cet ordre d'études. — §. 264. Imprécision actuelle des méthodes et possibilité d'y porter remède.

262. — En somme, nous avons rencontré au cours des siècles, bien avant la constitution d'une Science des religions, toutes *les thèses* que nous voyons prônées aujourd'hui. Malgré des nuances plus ou moins

marquées, elles se laissent ramener à l'une des quatre solutions que nous venons d'examiner en dernier lieu. Le relativisme notamment, pour lequel toutes les religions sont vraies à leur manière, partant toutes acceptables, s'est présenté chez les stoïciens (§. 15, 28), les néo-pythagoriciens (§. 28), les néo-platoniciens (§. 44), les averroïstes (§. 60), avant de nous apparaître chez les sentimentalistes (§. 129, 140, 141), les criticistes (§. 126), les idéalistes (§. 127) et les agnostiques modernes (§. 138). A chaque époque où le conflit des sectes est devenu plus vif, où le problème religieux s'est révélé plus ardu, il a semblé à nombre d'esprits la solution la plus apte à concilier les théologies divergentes et à calmer les passions confessionnelles. Chaque fois, l'exégèse allégorisante ou la théorie du symbolisme lui ont fourni un moyen commode de justifier sa tolérance et d'accorder les conceptions des âges antérieurs avec celles des temps nouveaux.

263. — A vrai dire, l'intime relation qui existe entre les conclusions des études comparatives et les systèmes philosophiques n'est pas moins manifeste dans les trois autres solutions. La moindre réflexion suffit à l'expliquer, puisque les deux termes dont les rapports constituent la religion, l'âme et Dieu, sont conçus de manière différente dans les différentes philosophies. Si l'on était tenté de l'oublier, notre revue historique aiderait à dissiper cette illusion : elle permet de voir, ce nous semble, à quel point les opinions métaphysiques commandent l'interprétation des documents et des faits, et comment, en fin de compte, ces opinions dépendent du jugement que l'on porte sur la valeur de la raison. Il est évident, dès lors, que la comparaison des religions, quelques ressources qu'elle puisse assurer et quelque apparence d'objectivité qu'elle puisse avoir, ne peut à elle seule ni expliquer leur origine, ni résoudre les énigmes de leur évolution, ni fournir tout brut un jugement sur leur valeur respective. Presque à chaque pas, si l'on excepte la détermination en quelque sorte matérielle de certains faits, comme les détails d'un rite et sa transmission, la diffusion d'un culte ou sa disparition, l'opinion du critique dépend d'options philosophiques. C'est là, semble-t-il, une raison pressante de distinguer avec soin ce qui relève soit (en un sens assez large) de la pure observation, soit de la spéculation, et de séparer mieux, dans les théories que l'on propose, ce qui dépend de systèmes plus ou moins controversés [1].

264. — *Les méthodes* propres à ces études se sont formées avec une lenteur qui pourrait surprendre, si l'on méconnaissait la complexité

1. Nous reviendrons sur ce grave sujet, t. II, c. I.

de leur objet. Comme il relève, sous ses divers aspects, de l'histoire et des sciences auxiliaires de l'histoire (archéologie, ethnologie, linguistique, etc.), de la psychologie, de la sociologie et de la philosophie, elles ne pouvaient se constituer, avant que chacune de ces disciplines n'eût découvert et codifié ses règles propres. Or c'est une tâche dont celles-ci se sont acquittées tout récemment ou plutôt qu'elles sont en train d'accomplir. On peut donc dire que, loin d'être en retard sur les sciences profanes, les sciences religieuses ont plutôt manifesté trop de précipitation. Chacune des écoles qui se sont formées au siècle dernier représente, en effet, une tentative plus hardie que prudente pour résoudre le problème religieux, en utilisant des procédés nouveaux, avant qu'ils ne fussent suffisamment éprouvés et mis au point. Telle est au fond la cause de leur partiel insuccès.

Du moins, à l'époque moderne, toutes les méthodes possibles ont-elles été ébauchées. Dans l'ensemble, si l'on compare les travaux récents aux compilations des premiers mythographes, aux fantaisies historico-philosophiques des premiers allégoristes et des premiers syncrétistes, le progrès est immense. Si l'on observe l'influence manifestement exercée chez nombre d'écrivains contemporains par des systèmes philosophiques contestables, l'importance qu'ils donnent encore, comme tels de leurs devanciers, à des analogies superficielles, la prépondérance qu'ils accordent trop souvent à l'érudition sur la critique, les abus demeurent criants.

M. Harnack, si prompt à dénoncer les infiltrations païennes dans l'Église, demande que l'on apporte enfin à ce genre de recherches plus de circonspection et de réserve[1]. Il raille durement cette école « *religionsgeschichtlich* » qui explique le Christianisme par les religions de l'Ancien Orient, alors que sur tant de points « elle devrait garder le silence... parce que l'on ne sait absolument rien... »[2]. M. Loisy, que les réserves de M. Harnack inquiètent, reconnaît cependant que « le travail de comparaison est encore dans un état quelque peu chaotique »[3]. O. Pfleiderer avouait que la Science des religions n'était pas encore sortie de l'enfance[4]... Ces jugements ne paraîtront pas excessifs, après l'enquête que nous avons faite, mais il serait regret-

1. « *Nur muss die Antwort mit mehr Umsicht und Skepsis gesucht werden als das heute üblich ist* »; *Mission und Ausbreitung*, t. I, p. 265, n. 3.

2. *TLZ*, 1908, col. 13; cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], t. I, Prolégomènes, §. 2, p. 45, 46.

3. *Revue critique*, 1909, p. 265.

4. « *Sie steckt noch in den Kinderschuhen* », d'après J. Bloetzer dans *Stimmen*, 1906, t. LXXI, p. 376.

table qu'on en prît acte, pour déclarer les études comparatives inutiles ou irrémédiablement vouées à perpétuer de tels errements. Leur objet est assez important pour exciter l'intérêt des travailleurs et mériter le patient sacrifice de leurs veilles et de leur vie : les plus graves problèmes sont en cause, ceux du temps et de l'éternité. Par ailleurs, la période des tâtonnements a été assez longue et, somme toute, assez fructueuse, pour qu'on puisse désormais, en évitant l'exclusivisme qui caractérisait la plupart des écoles antérieures, élaborer une méthode qui utilise les suggestions de chacune d'elles et ordonner le travail de manière vraiment scientifique.

A cette tâche urgente nous essayerons de contribuer pour notre part, dans un second volume.

ÉCOLE HISTORICO-CULTURELLE

Conclusions comparées de ses principaux représentants (1).

Notes. — 1. D'après W. Koppers, *Die Anfänge des menschl. Gemeinschaftslebens*, in-16, München-Gladbach, 1921, p. 45 sq. — Voir plus haut, c. viii, art. v, §. 196-201, p. 395 sq. — 2. Plus haut, p. 399, note 2 et p. 436, note 5. — 3. Dans l'Amérique méridionale, mélange des trois types de l'*Urkultur*. — 4. Civilisations qui conservent dans l'ensemble les caractéristiques de l'*Urkultur*. — 5. Plus haut, p. 437, note 2. — 6. Plus haut, p. 399.

	Fr. GRAEBNER (1904 sq.)	**B. ANKERMANN** (1904 sq.)	**W. FOY** (1906 sq.)
α	Civilisation tasmanienne	Civilisation primitive (*Urkultur*)	Civilisation primitive (*Urkultur*)
β	Civilisation du *boumerang*	Civilisation du *boumerang*	Civilisation du *boumerang*
γ	Cycle papou occidental	Cycle africain oriental	Cycle totémiste
δ	Cycle papou oriental	Cycle africain occidental	Cycle à 2 classes matrimoniales
ε	Civilisation mélanésienne		Cycle de l'arc
ζ	Civilisation polynésienne	Civilisation soudanaise	Civilis. polynés. (soudanaise)

Stades de civ.		Régime économique	Constitution familiale	Aire de diffusion
I *Urkultur*	A	cueillette et petite chasse	monogamie ; exogamie locale	Pygmées et pygmoïdes[2]
	B = α	— — —	totémisme de sexe ; exog. loc.	Tasmanie ; parties de l'Australie S. E.
	C = β	— — —	exog. loc. ; droit paritaire	Fractions de l'Australie, de l'Afrique, de l'Inde antérieure. (Amérique mérid.[3])
II Civilis. primaires[4]	D = γ	grande chasse	clans exogames succession paternelle	Australie occid., Afrique orient., parties de l'Inde antér. et des Amériques.
	E = δ	culture par les femmes	deux classes exogames[5] succession maternelle	Australie orient., Afrique occid., Indes, fractions des deux Amériques
	F	élevage du bétail[6]	patriarcat autorité des grands-parents	Turco-tartares, Indo-européens, Sémito-hamites
III Civilis. secondaires	G = ε	mélange de E + F	matriarcat sans classes exogames	voir E
	H = ζ	mélange de D + F	patriarcat sans exogamie	voir D cycles : *a.* austronésien, *b.* polynésien, *c.* indonésien, *d.* soudanais
IV Grandes civilis.				

L'EXPRESSION « *SCIENCE DES RELIGIONS* ».

Note complémentaire de la page 330, n. 3.

« Le premier à employer l'expression *Science des religions* ou *Science comparée des religions*, en se rendant compte qu'un objet lui correspond que ni la théologie, ni la philosophie de la religion ne s'étaient encore approprié, écrivait E. Hardy, fut Max Mueller, dans la préface du Ier vol. de ses *Chips from a German Workshop* [4 in-8°, Londres, Longmans, 1867-75; t. I, 2° éd., 1868, p. xi] »; *ARW*, 1898, t. I, p. 10, note. — Il serait bien étrange que Max Mueller eût conçu comme entièrement distincte de la *Philosophie de la religion* une science qui devait dans sa pensée « assigner au Christianisme sa vraie place parmi les religions du monde... restituer à l'histoire entière du monde, dans son progrès inconscient vers le Christianisme, son caractère véritable et sacré » (*Chips*², t. I, p. xx), révéler les parcelles de vérité incluses en chaque religion (*ibid.*, art. i, p. 49) etc. — La preuve manifeste du contraire est qu'il divise la science des religions en *Comparative Theology* et *Theoretic Theology* « *or, as it is sometimes called, the Philosophy of Religion* »; *Introd. to the Sc. of Relig.* (1873), leç. I, p. 21 sq.; leç. IV, p. 219. — S'il a cru cette science neuve, c'est donc moins en raison de son objet, que du matériel tout neuf, mis récemment à sa disposition, et de la méthode nouvelle qu'elle devait emprunter à la linguistique comparée : « *Such are the difficulties in mastering these materials*, écrivait-il en 1867, *that I doubt whether the time has yet come for attempting to trace*, after the model of the Science of Language, [nous soulignons,] *the definite outlines of the Science of Religion* »; *Chips*², t. I, p. xi; cf. art. i, p. 21 sq.

Ce terme « Science des religions », Émile Burnouf, cousin du grand philologue, croyait être le premier à l'employer (*RDM*, 1864, t. LIV, p. 521 sq.). Son étude, publiée en articles dans *RDM*, 1864-69, puis en volume, sous le titre *La Science des religions* (in-8°, Paris, Maisonneuve, 1872, avec addit. d'un chapitre) est « une assez spécieuse construction idéologique, due à une interprétation passionnée des résultats de la toute nouvelle mythologie comparée ». Ce jugement est de M. P. Alphandéry, *RHR*, 1907, t. LV, p. 138. Nous ne pouvons qu'y souscrire.

En fait, on peut relever l'expression « science des religions » chez l'abbé Pr. Leblanc, dès 1852; *supra*, p. 277, note 1. Son sens est clair chez F. Stiefelhagen, *Theologie des Heidenthums; Die Wissenschaft von den alten Relig. und der vergleich. Mythologie*, Ratisbonne, 1858; cf. *supra*, p. 259, note 11. Nous ne pouvons le préciser chez E. Baltzer, *Gott, Welt und Mensch, Grundlinien der Religionswissenschaft*, 1869, n'ayant pu trouver ce livre. — Chez B. Bolzano, prêtre catholique, qui dut résigner ses fonctions de professeur à Prague, en raison de ses tendances rationalistes, il signifie science de la religion par excellence (du Christianisme); *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, 2 in-8°, Sulzbach, 1834; cf. *Bolzano's Wissenschaftslehre und Religionswiss.*, in-8°, *ibid.*, 1841. — Chez le pasteur luthérien W. Toelle, il désigne l'étude des religions et de leur succession, en partant du Christianisme comme religion absolue; *Die Wissenschaft der Religion*, 2 in-8°, Gottingue, 1865-71, t. I, p. 4 sq.; t. II, p. v. — Il pourrait avoir un sens plus proche du sens moderne chez le rationaliste H. Ph. K. Henke (1752-1809), éditeur du premier périodique consacré à l'histoire des religions, *Museum für die Religionswiss. in ihrem ganzen Umfang*, 3 vol., Magdebourg, 1804-06. — Le titre seul nous en est connu.

Bien secondaire, au surplus, cette question de mots. Ces études étaient anciennes, sauf, pour une part, leur matériel, leur méthode et leur esprit.

On peut noter que l'expression française *Science des religions* (comme *Science des droits* ou *des morales*, au lieu de Science *du* droit ou *de la* morale), prise en rigueur, marquerait une nuance que n'expriment pas nécessairement *Science of religion* ou *Religionswissenschaft*.

TABLE ANALYTIQUE

Préface. — Nature de ce travail : revue historique (t. I), préparant une étude méthodologique (t. II); p. VII. — Opportunité d'une enquête historique nouvelle; p. IX. — Caractère empirique et purement critique du présent essai; portée restreinte de ses conclusions; p. X. — Son origine; p. XIII. — Mode de rédaction; p. XIII. — Principaux travaux historiques sur le même sujet; p. XV. — Note sur la gravure du frontispice; p. XVI.

CHAPITRE PREMIER

L'ANTIQUITÉ JUSQU'A L'ÈRE CHRÉTIENNE.

§. 1. Objet de cette enquête : l'histoire des études comparatives et non celle des religions; p. 1 — §. 2. Première étape : l'antiquité; insistance sur le monde gréco-romain; p. 2.

ART. I. — **Période mythopoétique.** — §. 3. Premiers contacts des cultes et premières comparaisons; p. 3 — §. 4. Syncrétisme plutôt inconscient des antiques théogonies; p. 4.

ART. II. — **Période philosophique.** — §. 5. Ses causes; p. 7 — §. 6. Érudits et mythographes : Hérodote; assimilation des dieux grecs aux dieux égyptiens; p. 11 — §. 7. Premiers philosophes : Ioniens; p. 13 — §. 8. Pythagoriciens : innovations spéculatives et respect des rites traditionnels; p. 14 — §. 9. Éléates et atomistes : critique de l'anthropomorphisme; relativisme dans les religions; p. 15 — §. 10. Sophistes : le scepticisme religieux et la thèse de la barbarie primitive; p. 17 — §. 11. Platon et Aristote : critique de l'athéisme et appel au consentement universel; critique de la mythologie et appel aux traditions plus pures de l'antiquité; p. 18.

ART. III. — **Période pragmatique.** — §. 12. Circonstances qui l'expliquent p. 22 — §. 13. Les « Sceptiques » : suspendre son jugement et se plier aux usages; p. 24 — §. 14. Épicuriens : appel au consentement universel et substitution de dieux qui ne sont ni incommodes aux hommes, ni incommodés par eux; p. 25 — §. 15. Stoïcisme : appel au consentement universel et libre interprétation des croyances communes; conceptions panthéistiques; assimilation des dieux justifiées par les subtilités de l'étymologie et de l'allégorie; p. 27 — §. 16. Romanciers et historiens : fictions d'Évhémère, sous prétexte de ramener la mythologie aux proportions de l'histoire; efforts judicieux de Strabon et de Polybe; p. 32 — §. 17. La Nouvelle Académie : scepticisme et tolérance p. 35 — §. 18. L'éclectisme : Cicéron, Varron, Alexandre Polyhistor; p. 37.

Conclusion : §. 19. Succès croissant de la solution syncrétiste; condescendance générale pour les institutions traditionnelles; p. 40.

CHAPITRE II

DE L'APPARITION DU CHRISTIANISME AU MOYEN AGE.

§. 20. Mélange des cultes dans le monde gréco-romain; p. 43 — §. 21. La prédication chrétienne avive la question religieuse; p. 45.

Art. I. — **Jusqu'aux controverses néo-platoniciennes.**

Sect. I. — Écrivains païens. — §. 22. Érudits et archéologues : Hérennius, Phlégon, Pausanias; p. 45 — §. 23. Philosophes et « sophistes » : influence croissante des théories platoniciennes; p. 46 — §. 24. Innéisme relatif de l'idée de Dieu; p. 47 — §. 25. Transcendance et ineffabilité de Dieu; p. 47 — §. 26. Théorie de la purification de l'âme (κάθαρσις); p. 48 — §. 27. Êtres intermédiaires et dieux secondaires (Plutarque); p. 48 — §. 28. L'exégèse allégorisante (Cornutus, Héraclite) : elle favorise le syncrétisme et devient une arme contre le Christianisme; p. 49.

Sect. II. — Apologistes et héréséologues chrétiens. — 1re phase. Polémique contre le Judaïsme et le Gnosticisme : Justin, Théophile d'Antioche, Irénée, Hippolyte... — §. 29. Thèses principales : l'idolâtrie œuvre des démons et des « anges fornicateurs »; p. 51 — §. 30. plagiat des philosophes et des démons; p. 55 — §. 31. thèse contraire de la « condescendance » (συγκατάβασις) de Jahvé à l'égard des rites ethniques; p. 56 — §. 32. thèse plus rationaliste des « λόγοι σπερματικοί » ou des « semences du Verbe » en toute âme raisonnable; p. 57 — §. 33. « transcendance » du Christianisme; p. 59 — §. 34. vues sur l'évolution religieuse de l'humanité (s. Irénée); p. 60 — §. 35. Sommaire des thèses chrétiennes; p. 63 — *2e phase. Polémique contre le paganisme.* — §. 36. L'antithèse païenne : Fronton, Philostrate, Celse; p. 64 — §. 37. Réplique chrétienne des « africains ». — Tertullien, Cyprien : les « anges fornicateurs » et le « plagiat »; p. 65 — §. 38. Adaptation de la théorie stoïcienne des « notions communes » (κοιναὶ ἔννοιαι) — et du « consentement universel » : le témoignage de l'âme « naturellement chrétienne »; p. 65 — §. 39. Réplique chrétienne des « alexandrins ». — Clément, Origène : rejet partiel des thèses précédentes; p. 67 — §. 40. explication des analogies religieuses; p. 69 — §. 41. L'exclusivisme chrétien et son principe; p. 71.

Art. II. — **Controverses manichéennes et néo-platoniciennes.**

Sect. III. — Manichéens et païens. — §. 42. Hostilité générale contre le Christianisme; p. 72 — §. 43. Le Manichéisme : son syncrétisme; p. 73 — §. 44. Le Néoplatonisme. — Plotin : sa méthode (l'allégorisme); son principe (la tolérance); sa doctrine (le panthéisme); elle rend une vie nouvelle au polythéisme (par la théorie des émanations) et favorise les pratiques de la théurgie (par la théorie de l'extase et de la « sympathie »); p. 74 — §. 45. Les néo-platoniciens : Porphyre, Jamblique, l'empereur Julien... : syncrétisme, fidélité aux rites traditionnels et tolérance; p. 77 — §. 46. Comparaison qu'ils établissent entre le paganisme et le Christianisme, au désavantage de ce dernier : les saints successeurs des dieux; p. 80 — §. 47. Vogue de la théologie solaire et du syncrétisme qu'elle autorise; p. 81.

Sect. IV. — Écrivains ecclésiastiques. — §. 48. Auteurs principaux : Eusèbe, s. Cyrille, Théodoret, s. Grégoire de Nazianze, Arnobe, Lactance, s. Augustin; p. 82 — §. 49. Leur critique de l'allégorisme; p. 83 — §. 50. Critique de la tolérance; p. 84 — §. 51. Réponse à l'objection tirée des analogies religieuses : diversité, du fait des intentions; p. 84 — §. 52. Causes diverses des ressemblances : la « condescendance divine », l'unité de la nature humaine et son affinité avec Dieu (συγγένεια);

p. 86 — §. 53. La vraie religion aussi vieille que le monde ; p. 87 — §. 54. Transcendance du Mosaïsme et du Christianisme; p. 88 — §. 55. Vues sur l'évolution religieuse de l'humanité; p. 90.

Conclusion : §. 56. Acuité du problème durant cette période : caractères généraux; p. 95.

CHAPITRE III

LE MOYEN AGE.

§. 57. Stagnation des études, jusqu'à l'apparition du Mahométisme; p. 98.

Art. I. — **Spéculations des Arabes.** — §. 58. Sectes rationalistes : motazilites et acharites; p. 99 — §. 59. Averroès : son influence en Orient et en Occident; p. 100 — §. 60. Sa doctrine — symbolisme : les formules dogmatiques du *Coran* interprétées comme des métaphores; p. 101 — §. 61. pragmatisme : l'utilité pratique de ces formules mesure de leur vérité; p. 103 — §. 62. relativisme : les mêmes formules vraies selon la foi et fausses selon la philosophie; théorie des « deux vérités »; p. 104 — §. 63. valeur relative de toutes les religions; p. 105 — §. 64. leur évolution nécessaire et leur retour périodique; p. 106.

Art. II. — **Spéculations juives.** — §. 65. Maïmonide : accord avec Averroès et divergences; p. 108 — §. 66. Transcendance du Judaïsme; p. 110 — §. 67. Les imperfections de la législation mosaïque expliquées par la « condescendance » de Dieu; p. 110.

Art. III. — **Enquêtes et théories des théologiens scolastiques.** — §. 68. Médiocres documents dont on dispose, au début du moyen âge; p. 112 — §. 69. Premiers efforts en vue d'une information plus correcte : Pierre le Vénérable, s. Raymond de Peñafort, Roger Bacon, Raymond Lulle... traduction du *Coran* (Robert de Rétines); missions d'Ascelin, Simon de Saint-Quentin, Jean du Plan de Carpin, Guillaume Ruysbroeck, Odéric de Pordenone, Ricoldo... p. 114 — voyages de Marco Polo; p. 116 — §. 70. La méthode des scolastiques : déductive chez Guillaume d'Auvergne, s. Thomas d'Aquin et la plupart des commentateurs de Pierre Lombard; comparative chez Vincent de Beauvais et Roger Bacon; p. 118 — §. 71. Thèses principales : dégénérescence, rôle des démons, connaissance de Dieu quasi innée; discrédit de la thèse du plagiat; p. 122 — §. 72. thèse de la « condescendance »; p. 122 — §. 73. vues sur l'évolution de l'humanité, chez Anselme d'Havelberg; p. 123 — §. 74. théorie de la connaissance religieuse chez s. Thomas : valeur *analogique* des formules dogmatiques opposée à leur valeur *symbolique;* p. 124.

Conclusion : §. 75. importance de cette époque; signes avant-coureurs d'une évolution prochaine; p. 127.

CHAPITRE IV

LA RENAISSANCE ET LA RÉFORME.

§. 76. Décadence dans l'enseignement théologique, dans la prédication chrétienne, dans les mœurs du clergé; p. 129.

Art. I. — **La Renaissance.** — §. 77. Ses causes prochaines; trois caractères principaux; p. 131 — §. 78. Culte de la forme : L. Valla, L. Vivès, P. Ramus;

p. 132 — § 79. Retour à la pensée antique : au Platonisme, interprété par le Néo-platonisme (M. Ficin), à l'Aristotélisme, en réaction contre l'exégèse scolastique (Achillinus, Niphus, Zimara, Pomponazzi); p. 132 — §. 80. interprétation allégorique de la mythologie classique : Boccace, L. Giraldi — tableau général des peuples et des religions : J. Boem; p. 133 — §. 81. Réhabilitation du paganisme et du théisme : G. Pléthon, M. Ficin, Érasme, Zwingli; p. 136 — §. 82. dépréciation de l'idéal chrétien : L. Valla, Le Pogge, U. de Hutten; p. 138 — §. 83. équivalence attribuée à toutes les religions : Érasme, Mutianus, B. des Périers, J. Bodin; p. 140.

Art. II. — **La Réforme.** — §. 84. Le libre examen chez Luther et chez Calvin; p. 143 — §. 85. Appuyé sur une expérience subjective, non sur une critique rationnelle, il inaugure une nouvelle forme de religion; p. 145 — §. 86. Restrictions apportées à son usage dans les premiers temps; son influence croissante sur quatre terrains principaux; p. 146 — §. 87. Étude préalable des travaux qui continuent plutôt le mouvement de l'Humanisme : sommes de mythologie comparée (N. Conti, Fr. Bacon); théologie comparée du paganisme et du Christianisme (A. Steuco, G. Wicel, Fr. Patrizi, M. Pansa, L. Galantes, T. Pfanner, R. Cudworth); p. 147 — §. 88. La Réforme et la polémique contre le « pagano-papisme » : Calvin, J. Gerhard, E. Stillingfleet, Th. Gale, E. Gibson, H. Estienne, J. Daillé, P. Jurieu, I. de Beausobre, R. Hospinien, P. Mussard... elle stimule les études comparatives; p. 151 — §. 89. La Réforme et la critique de la théologie « papiste »; avènement de l'histoire des dogmes — les Centuriateurs de Magdebourg; réponses de Baronius et de Bellarmin; p. 156 — §. 90. La Réforme, l'étude des Écritures et le développement de l'archéologie biblique : thèses sur l'origine de l'idolâtrie (D. Vossius, J. Le Clerc, J. Selden et R. Cudworth); p. 158 — §. 91[a]. explication des analogies : thèse du « plagiat » des Livres Saints (G. Vossius, S. Bochart, Th. Gale, D. Huet, L. Thomassin); ses rares adversaires (D. Calmet, P. Lescalopier); p. 163 — §. 91[b]. thèse de la « condescendance » (J. Spencer, J. Marsham, W. Warburton, D. Calmet); p. 166 — §. 92. La Réforme et l'apologétique par la comparaison des religions : Duplessis-Mornay, H. Grotius, J. H. Ursin, A. Stennert, G. Newmann, R. Jenkin, V. Gotti; p. 168 — §. 93. La philosophie de l'histoire chez Bossuet; p. 171.

Conclusion : §. 94. Divergences foncières entre la Renaissance et la Réforme; influence commune sur le développement des études comparatives; p. 173.

CHAPITRE V

AVÈNEMENT DU RATIONALISME.

§. 95. S'il faut dater de cette époque le commencement de la science des religions; p. 176.

Art. I. — **Explorateurs et missionnaires, depuis le XVIe siècle.** — §. 96. Explorations et missions dans les deux Amériques : Bernardino de Sahagun — les jésuites de la Nouvelle-France — histoires et relations diverses; p. 177 — §. 97. Critique de ces documents : descriptions précieuses; théories aventureuses; p. 179 — §. 98. J. Fr. Lafitau : premiers rapprochements entre le paganisme gréco-romain et les religions sauvages; p. 180 — §. 99. Missions d'Afrique, des Indes et de l'Extrême-Orient : tolérance d'usages païens par les jésuites M. Ricci et R. de Nobili; controverse passionnée des « rites chinois » et des « rites mala-

bares »; p. 183 — §. 100. Les jésuites des Indes : J. Calmette et la découverte des *Vedas;* G. L. Cœurdoux et la découverte des rapports du sanscrit avec le grec et le latin — Paulin de Saint-Barthélemy; p. 185 — §. 101. Les jésuites de Chine; leurs Mémoires; p. 187 — §. 102. Questions d'exégèse : le « figurisme » chez Fouquet, de Prémare et Gollet; principes de saine critique chez Gaubil; p. 188.

Art. II. — **Trois facteurs principaux du rationalisme.** — §. 103. Le développement de la polémique contre le « pagano-papisme » amène à concevoir un culte « naturel » : toute analogie entre le paganisme et le Christianisme étant regardée comme une preuve de dépendance à la charge de ce dernier, on condamne successivement sa liturgie (C. Middleton); p. 189 — ses miracles (Blount, Van Dale, Fontenelle); p. 191; — les dogmes qu'il ajoute à ceux de la philosophie (Souverain, Loeffler, Priestley, Voltaire et les Encyclopédistes); p. 192 — §. 104. L'évolution du Protestantisme conduit aussi à la « religion naturelle » : réduction successive des dogmes, d'une part par les « formules de concorde », par le latitudinarisme anglais, l'arminianisme hollandais, la théorie calviniste des « articles fondamentaux »; p. 195 — de l'autre par le dédain des questions spéculatives et l'illuminisme des frères moraves, des piétistes, des méthodistes; p. 197 — §. 105. Les religions sauvages fournissent à point nommé « l'homme de la nature »; p. 198.

Art. III. — **Les œuvres et les thèses, durant cette période.**

Sect. I. — Les philosophes : §. 106. Déistes anglais : H. de Cherbury, M. Tindal; p. 199 — §. 107. Philosophes et encyclopédistes français : J.-J. Rousseau, Voltaire, d'Alembert, Diderot, d'Holbach, Boulanger; p. 200 — §. 108. L'*Aufklärung* en Allemagne; F. A. Wolf, J. S. Semler, G. E. Lessing, Eichhorn, Paulus; p. 201.

Sect. II. — Les érudits : §. 109. Courant évhémériste ou pseudo-historique : A. Banier, P. Foucher; p. 202 — §. 110. La thèse du plagiat : J. Leland, D. Waterland, J. Bryant, P. Guérin du Rocher; p. 204 — §. 111. Vrais principes de la critique historique, chez de Tournemine, Fontenelle, de Guignes, Frèret; p. 205 — §. 112. Courant allégoriste : J.-B. Vico, Court de Gébelin, Dupuis, Volney; p. 207 — §. 113. Précurseurs de l'école anthropologique : polythéisme primitif, chez D. Hume, J.-J. Rousseau; p. 211 — §. 114. Fétichisme primitif et universel : de Brosses, C. Meiners, C. G. Heyne; p. 216 — §. 115. L'abbé Bergier et l'antériorité de l'animisme; p. 219 — §. 116. Dictionnaires, lexiques, compilations diverses : J. G. Lindemann, R. Adam, W. Hurd, J. Bell, Bernard-Picart; p. 221.

Conclusion : §. 117. Stagnation dans l'étude des religions classiques; progrès ailleurs; l'activité des missionnaires arrêtée par la Grande Révolution; p. 223 — §. 118. Excès d'irréligion, qui provoquent la réaction religieuse du siècle suivant; p. 224.

CHAPITRE VI

AVÈNEMENT DE L'AGNOSTICISME.

§. 119. — Le XVIIIe siècle aboutit à l'agnosticisme; le XIXe maintient cette thèse et l'imprègne de sentimentalisme; le romantisme; p. 226.

Art. I. — **Archéologues et philologues.** — §. 120. Découvertes concernant la Perse antique : première traduction du *Zend Avesta,* par Anquetil-Duperron; inauguration de l'exégèse scientifique par E. Burnouf; p. 228 — §. 121. Découvertes concernant l'Inde : W. Jones et la Société Asiatique de Calcutta; Fr. von Schlegel; Bopp et la linguistique comparée; E. Burnouf et Chr. Lassen;

p. 230 — §. 122. Découvertes concernant l'Égypte : déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion; R. Lepsius; E. de Rougé; p. 233 — §. 123. Amérique centrale : A. de Humboldt, lord Kingsborough; p. 236 — §. 124. Peuples d'Europe : Nieyrup, P. Er. Mueller, les frères Grimm, Niebuhr, Aug. et Am. Thierry; p. 237.

Art. II. — **Philosophes.** — §. 125. Le sentimentalisme et sa réaction contre l'action desséchante du rationalisme : Lessing, J.-J. Rousseau, Herder, Jacobi; p. 238 — §. 126. Criticisme de Kant; interprétation morale de tous les dogmes; p. 242 — §. 127. Idéalisme évolutionniste de Hegel; succession logique des religions au cours des âges; p. 244 — §. 128. Subjectivisme de Schleiermacher; systématisation de l'expérience religieuse; p. 248 — §. 129. Symbolisme de Fries et de son disciple de Wette; p. 252 — §. 130. Traditionalisme : J. de Maistre, L. de Bonald; p. 252 — passage au fidéisme, avec F. de Lamennais; adoucissements chez A. Bonnetty et Ubaghs; p. 254.

Art. III. — **Historiens et érudits.** — §. 131. École traditionaliste (survivances universelles d'une révélation primitive et nécessaire) : F. de Lamennais; A. Bonnetty et ses collaborateurs; H. d'Anselme etc.; p. 256 — §. 132. École symbolique : origine spontanée du langage symbolique; son utilisation par les prêtres; missions sacerdotales parties de l'Orient. — Ses chefs : J. J. von Goerres, F. Creuzer. — Ses partisans : F. J. Mone, D. A. Chwolson, D. Guigniant etc.; p. 260. — Ses adversaires : J. H. Voss, C. A. Lobeck, J. G. Hermann; p. 266 — §. 133. École historique : critique des sources; interprétation des mythes par les faits archaïques, les sites, les rites etc. — Ses chefs : C. O. Mueller, C. H. Voelcker. — Ses partisans : P. C. Buttmann, F. G. Welcker, L. Preller etc.; p. 268.

Conclusion : §. 134. progrès simultanés de l'érudition et de la critique, durant cette période; p. 276 — §. 135. progrès du subjectivisme dans la philosophie religieuse; problème qu'il pose; p. 277.

CHAPITRE VII

DU POSITIVISME AU PRAGMATISME.

§. 136. Développement rapide de la documentation depuis le milieu du XIXe siècle; esprit nouveau : l'étude positive des religions substituée à l'étude spéculative; p. 280.

Art. I. — **Évolution de la philosophie religieuse.** — §. 137. Auguste Comte et le positivisme : la « loi des trois états »; exclusion des préoccupations métaphysiques; la « Religion positive » ou « Religion de l'Humanité »; p. 281 — §. 138. Modification de ces thèses par Herbert Spencer : restauration du problème de l'Absolu; la religion domaine de l' « Inconnaissable »; conceptions évolutionnistes appuyées sur la biologie; p. 286 — §. 139. Albrecht Ritschl : la connaissance religieuse réduite à une appréciation affective; les « jugements de valeur »; p. 290 — §. 140. A. Sabatier et E. Ménégoz; fusion du fidéisme ritschlien avec le symbolisme de Fries; p. 291 — §. 141. Influence de ces théories sur la pensée catholique : le « modernisme »; p. 293 — §. 142. Dernière conséquence : l'utilité pratique mesure de la vérité religieuse; W. James et le pragmatisme; p. 294.

Art. II. — **Découvertes de textes et monuments religieux.**

Sect. I. — Archéologie historique : §. 143. Védisme, Brahmanisme, Bouddhisme; le départ de leurs éléments respectifs et leur interprétation facilités par la publi-

cation des textes canoniques et épigraphiques du Bouddhisme, et par la démonstration du caractère artificiel des *Vedas;* p. 298 — §. 144. La Perse. Controverses sur la personne de Zoroastre, la date de sa réforme et celle des écrits avestiques; p. 302 — §. 145. Religions des Romains, des Grecs, des Germains et des Slaves; p. 303 — §. 146. Religions de l'Extrême-Orient; p. 307 — §. 147. Résurrection de Ninive et de Babylone; p. 310 — §. 148. Résurrection de l'ancienne Égypte; p. 311 — §. 149. Syrie, Palestine, Arabie; p. 313 — §. 150. Répercussion de ces découvertes : sur la connaissance de l'Islamisme; p. 315 — §. 151. sur celle du Judaïsme; p. 315 — §. 152. Découvertes relatives au Christianisme; p. 317.

Sect. II. — Archéologie préhistorique : §. 153. Les initiateurs : Boucher de Perthes, Darwin; p. 321 — §. 154. Extension rapide des fouilles : en Grèce (Schliemann); p. 324 — §. 155. en Crète (Evans); p. 324 — §. 156. en Égypte (Fl. Petrie et de Morgan); p. 324 — §. 157. en Perse (de Morgan); p. 325 — §. 158. en Mésopotamie etc.; p. 327 — §. 159. Découvertes dans le Turkestan chinois (missions Grünwedel, A. Stein, P. Pelliot); p. 328 — §. 160. Œuvre immense du dernier siècle; p. 328.

Art. III. — **Essor général des études comparatives.** — §. 161. Influence de la philologie comparée; rôle de Max Mueller; p. 329 — §. 162. Fondation dans les divers pays de chaires affectées à l'Histoire des religions, publication de « Manuels », édition de « Bibliothèques », revues spéciales etc.; p. 331 — §. 163. Parlement des religions et Congrès d'histoire des religions; p. 335 — §. 164. Désaccord profond sur les « conclusions »; évidente influence des intérêts confessionnels et anticonfessionnels; p. 337.

§. 165. Plan des derniers chapitres; p. 338.

CHAPITRE VIII

LES ÉCOLES, DU XIXe SIÈCLE A NOS JOURS.

Art. I. — **École philologique.** — §. 166. Sa méthode (étymologique et comparative) suggérée par la linguistique; p. 340 — §. 167. Applications hâtives à l'histoire des religions et des mythologies; p. 341 — §. 168. Réaction suscitée par les progrès de la philologie indo-européenne et par l'évident arbitraire des interprétations; p. 344 — §. 169. Thèses de Max Mueller sur l'origine de la mythologie : « nomina numina »; p. 345 — §. 170. Vues plus discutables encore sur l'origine de la religion : l'hénothéisme primitif; p. 348 — §. 171. la perception de l'Infini dans le fini; p. 349 — §. 172. Ce qui reste aujourd'hui de ces tentatives; p. 351.

Art. II. — **École anthropologique.** — §. 173. Causes de son apparition : recherches anthropologiques, philosophie positiviste, folk-lore; p. 352 — Thèses de transition : W. Schwartz, W. Mannhardt; p. 354 — §. 174. Thèses de J. Lubbock; p. 356 — §. 175. Animisme de E. B. Tylor; p. 357 — §. 176. Mânisme de H. Spencer; p. 360 — §. 177. Succès restreint des théories de J. Lubbock; p. 360 — §. 178. et de H. Spencer; p. 361 — §. 179. Vogue considérable de l'animisme tylorien; p. 361 — §. 180. Caractéristiques essentielles de l'école; p. 363 — §. 181. Modifications apportées à la théorie animiste; p. 364 — §. 182. Thèses divergentes : préanimisme panenthéliste de J. M. Guyau; p. 365 — §. 183. préanimisme dynamiste ou magique de K. Th. Preuss, R. R. Marett, A. Vierkandt; p. 367 — §. 184. préanimisme théiste d'A. Lang; p. 370 — §. 185. du R.

P. Schmidt; p. 373 — §. 186. Triple origine de la croyance en Dieu : N. Soderblom; p. 374 — §. 187. Totémisme universel : Mac Lennan, J. G. Frazer, Rob. Smith, S. Reinach; p. 377 — §. 188. Atténuations motivées par le développement des enquêtes : le totémisme n'apparaît ni universel, ni uniforme, ni proprement religieux, ni primitif; p. 379 — §. 189. L'œuvre accomplie par l'école anthropologique; p. 383.

Art. III. — **École panbabyloniste.** — §. 190. Ed. Stucken, H. Winckler, A. Jeremias; leur thèse fondamentale sur l'influence universelle de la civilisation babylonienne; p. 385 — §. 191. Protestations de F.-X. Kugler, H. Gressmann, Ed. Meyer, G. Maspéro etc. : âge récent et influence tardive de l'astronomie babylonienne; p. 387.

Art. IV. — **École historique.** — §. 192. Son aversion pour les procédés des anthropologues; son adhésion aux règles critiques formulées par Otfried Mueller; p. 389 — §. 193. Ses représentants principaux : Mommsen, G. Wissowa, J. Toutain, Fr. Cumont, G. Maspéro, A. Barth, Ed. Meyer, Ch. Clermont-Ganneau, M.-J. Lagrange; p. 391 — §. 194. Influences philosophiques, désavouées en principe, mais rendues évidentes par le désaccord des conclusions; p. 392 — §. 195. J. H. Newman; ses vues sur la force expansive des idées et sur les signes ou critères de leur développement légitime; p. 393.

Art. V. — **École historico-culturelle.** — §. 196. Sa position intermédiaire entre l'école anthropologique et l'école historique; p. 395 — §. 197. Ses procédés : distinction des « cycles culturels », détermination de leur ordre d'apparition et des causes de leur évolution; p. 396 — §. 198. Histoire sommaire de sa formation : Fr. Graebner, B. Ankermann, W. Foy; p. 398 — §. 199. Le R. P. W. Schmidt; ses thèses personnelles; p. 398 — §. 200. Valeur et portée de la nouvelle méthode; p. 401 — §. 201. Causes actuelles de suspicion; p. 403.

CHAPITRE IX

LES ÉCOLES MODERNES (*suite*).

§. 202. Opportunité des études psychologiques et sociologiques; p. 405 — §. 203. Intérêt croissant qu'excite la psychologie religieuse, sous la triple influence du sentimentalisme agnostique, du positivisme, du développement des méthodes expérimentales : la « nouvelle psychologie »; p. 405.

Art. I. — **Psychologie ancienne, à tendances métaphysiques** : §. 204. Origine affective de la religion, d'après la théologie issue de Schleiermacher; divergences profondes entre ses représentants; p. 407 — §. 205. Interréaction de toutes les facultés, d'après Vacherot; la philosophie destinée à supplanter la religion; p. 407 — §. 206. Théorie de l'Inconscient, chez E. von Hartmann; p. 408 — §. 207. Primat de l'intelligence, avec collaboration de toutes les facultés, d'après les psychologues catholiques : J. von Goerres, J. H. Newman, J. Kleutgen; p. 409.

Art. II. — **Psychologie nouvelle, à base expérimentale** : §. 208. Formation de nouvelles méthodes; p. 410 — §. 209. Explication pathologique de la religion et du mysticisme : J. Charcot, A. Binet, Th. Ribot, P. Janet; p. 412 — §. 210. Utilité réelle et compétence restreinte de la psychopathologie; p. 414 — §. 211. Réaction contre les thèses extrêmes : H. Leuba, H. Delacroix; p. 415 — §. 212. Explication par la conscience subliminale : W. James, Th. Flournoy; p. 416 — §. 213. Ses insuffisances; p. 417 — §. 214. Explication biologique,

par les « besoins » de la nature humaine, sans « besoin religieux » spécifique : H. Leuba; p. 419 — §. 215. Critique de la thèse; p. 421 — §. 216. Théorie synthétique : le cas des « mystici majores » expliqué par l'excellence des sujets et par le contrôle constant de leur raison et de leur église; H. Delacroix; p. 423 — §. 217. Un résidu inexpliqué, d'après les psychologues catholiques; p. 424 — §. 218. Pragmatisme « panlogique » : tendances incoercibles de l'action humaine; théorie de l'ascèse et du culte, d'après M. Blondel; p. 427 — §. 219. Services rendus par les recherches de psychologie expérimentale; leur juste portée; p. 429.

Art. III. — **L'étude sociologique des religions.** — §. 220. Influence du positivisme; p. 431 — §. 221. J. M. Guyau; p. 431 — §. 222. La *Völkerpsychologie* allemande : Lazarus et Steinthal; principes de W. Wundt; p. 432 — §. 223. ses conclusions; p. 434 — §. 224. Brève critique; p. 435 — §. 225. École sociologique française : É. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl; p. 438 — §. 226. La méthode et ses présupposés; brève critique; p. 439 — §. 227. Définition contestable des phénomènes religieux; p. 442 — §. 228. Origine sociale de la religion; discussion des trois ordres de preuves; p. 444 — §. 229. Objet insoupçonné de la religion : la société; p. 447 — §. 230. Pérennité de la religion; p. 448 — §. 231. Trop d'apriorisme en somme; p. 448.

CHAPITRE X

LES COURANTS DU SIÈCLE ET LE COURS DES SIÈCLES.

§. 232. Objet des présentes conclusions : on omet toute conclusion philosophique on réserve pour le second volume les conclusions méthodologiques; on se borne à relever des faits et à noter des rapports logiques entre les problèmes, les principes, les solutions; p. 451.

Art. I. — **Phases successives des études comparatives.** — §. 233. L'antiquité païenne; p. 452 — §. 234. Premiers siècles de l'ère chrétienne; p. 453 — §. 235. Le moyen âge; p. 454 — §. 236. L'Humanisme et la Réforme; p. 455 — §. 237. XVIIe et XVIIIe siècles; p. 456 — §. 238. XIXe siècle; p. 457.

Art. II. **Attitudes modernes à l'égard du Judaïsme et du Christianisme.**

Sect. I. — Thèses naturalistes : §. 239. Le débat et sa portée; p. 459 — §. 240. Premières formes de la thèse naturaliste ou syncrétiste : Dupuis, Plessing, Richter, Kaiser; p. 461 — §. 241. Formes plus récentes : évolutionnisme de J. Wellhausen; p. 463 — §. 242. panbabylonisme de H. Winckler et de A. Jeremias; p. 464 — §. 243. origine bouddhique du Christianisme : L. Jacolliot, E. von Bunsen, J. A. Edmunds; p. 465 — §. 244. origine hellénique : E. Havet, Br. Bauer; p. 467 — §. 245. Thèses mitigées : influence indirecte de la culture grecque : A. Harnack, E. Hatch, H. Holtzmann; p. 468 — §. 246. influence indirecte de la culture orientale : O. Gruppe, H. Gunkel, P. Wendland; p. 471.

Sect. II. — Thèses supranaturalistes : §. 247. Affirmation d'une révélation primitive, au nom de la foi, comme un dogme — au nom de la science, comme une hypothèse plausible; p. 473 — §. 248. Rejet de la thèse du plagiat; admission d'influences ethniques restreintes; p. 474 — §. 249. Conception d'une préparation providentielle au Christianisme; p. 476 — §. 250. Originalité du Judaïsme et du Christianisme; p. 478 — §. 251. Divergences entre protestants conservateurs et catholiques, quant à la manière de concevoir le développement dogmatique, liturgique et ascétique; p. 482.

Art. III. — **Rapports entre le problème critériologique et le problème religieux.** — §. 252. Objectivisme naïf et crédulité de l'âge mythopoétique; p. 485 — §. 253. Objectivisme critique : la raison reconnue apte à démontrer le fait d'une révélation préternaturelle, on admet la vérité substantielle d'une religion unique, des vérités partielles en chacune des autres; p. 485 — §. 254. Rationalisme : la raison déclarée autonome exclut toute idée de révélation préternaturelle : historiquement cette doctrine aboutit à une défiance croissante à l'égard de la raison; p. 487 — §. 255. Systèmes agnostiques : pyrrhonisme, positivisme, sensualisme, pragmatisme, matérialisme; leurs conclusions nécessaires sur l'illusion des religions; p. 488 — §. 256. Autres formes d'agnosticisme : fidéisme et sentimentalisme; leur accord pratique avec le rationalisme; p. 489 — §. 257. En somme, la position prise à l'égard du problème critériologique commande l'attitude adoptée à l'égard du problème religieux; p. 491.

Art. IV. — **Les solutions philosophiques, leurs avantages, leur cohérence respective.** — §. 258. Toutes les religions sont vaines : suprême sagesse, si le scepticisme est sagesse; p. 492 — §. 259. Toutes les religions sont fausses; inconsistance de ce dogmatisme; p. 493 — §. 260. Toutes les religions sont vraies d'une vérité relative; alliance habituelle de cette doctrine avec le symbolisme et le panthéisme; ses difficultés au regard de l'histoire et de la logique; p. 493 — §. 261. Une seule religion substantiellement vraie; absence de contradiction dans cette doctrine; ses obscurités; p. 496.

Conclusions générales. — §. 262. Répétition fréquente des mêmes solutions au cours des âges; en particulier, retour périodique du relativisme et du symbolisme; p. 498. — §. 263. Influence prépondérante des options philosophiques; p. 499. — §. 264. Imprécision actuelle des méthodes; nécessité et possibilité d'y porter remède; p. 499.

Tableau comparé des conclusions de MM. Fr. Graebner, B. Ankermann, W. Foy et du R. P. Schmidt . . . . . p. 502
Note sur l'expression « science des religions ». . . . . p. 504
Table analytique . . . . . p. 505
Table des abréviations employées dans les références. . . . . p. 515

Pour les tables alphabétiques des auteurs cités et des sujets traités, voir le tome II.

ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES DANS LES RÉFÉRENCES

AMG	*Annales du Musée Guimet*
AO	*Der alte Orient*
APC	*Annales de philosophie chrétienne*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
BECJ	*Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, de SOMMERVOGEL
BZ	*Biblische Zeitschrift*
CE	*Catholic Encyclopedia*
CR	*Corpus reformatorum*
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*
DAFC	*Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, de d'ALÈS
DAGR	*Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de DAREMBERG et SAGLIO
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, de Dom CABROL
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, de VACANT-MANGENOT
ERE	*Encyclopædia of religion and ethics*, de HASTINGS
ES	*Enchiridion symbolorum*[13], de DENZINGER-BANNWART
ESR	*Encyclopédie des sciences religieuses*, de LICHTENBERGER
FL	*Folk-Lore*
FPG	*Fragmenta philosophorum Graecorum*, de MULLACH
GBL	*Geschichte der byzantinischen Litteratur*[2], de KRUMBACHER
GCS	*Griechische christliche Schriftsteller*
GGA	*Göttingische gelehrte Anzeigen*
JA	*Journal asiatique*
JS	*Journal des savants*
MAI	*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*
MDOG	*Mitteilungen der deutschen orientalischen Gesellschaft*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
PG	*Patrologie grecque*, de MIGNE
PL	*Patrologie latine*, de MIGNE
RB	*Revue biblique*
RCF	*Revue du clergé français*
RCHL	*Revue critique d'histoire et de littérature*
RDM	*Revue des deux mondes*
RECAW[2]	*Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*[2], de PAULY-WISSOWA
REPT	*Realencyklopädie für protestantische Theologie*[3], de HERZOG-HAUCK
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique*
RHLR	*Revue d'histoire et de littérature religieuses*
RHR	*Revue de l'hist. des religions*
RMM	*Revue de métaphysique et de morale*
RPA	*Revue pratique d'apologétique*
RQH	*Revue des questions historiques*
RQS	*Revue des questions scientifiques*
RR	*Revue des religions*
RSE	*Revue des sciences ecclésiastiques*
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSPT	*Revue des sciences philosophiques et théologiques*
SBE	*Sacred books of the East*
SOP	*Scriptores ordinis Praedicatorum*, de QUÉTIF et ECHARD
SOP[2]	*Scriptores ordinis Praedicatorum*[2], de COULON
SVF	*Stoicorum veterum fragmenta*, de von ARNIM
TJB	*Theologischer Jahresbericht*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*
TU	*Texte und Untersuchungen*
ZATW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNTW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

Les autres titres sont cités en entier.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 31 JUILLET MCMXXII
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE A PARIS

Relig.H.
P.
187643
Author Pinard de la Boullaye, H.
Title L'étude comparée des religions, Vol. 1
NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 15 18 10 011 8